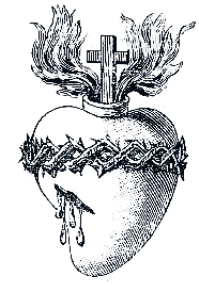
DOM THIAGO SINIBALDI
Bispo Titular de Tiberíades
Doutor em Filosofia, Teologia e Direito Canônico
Membro da Academia Romana de S. Tomás De Aquino
Secretário da S. C. Dos Seminários e das Universidades Dos Estudos

ELEMENTOS DE Filosofia

ANTROPOLOGIA E TEODICÉIA

VOLUME III



SACRATÍSSIMO
CORDI JESU

INSTITUTO
SANTO
AGOSTINHO

www.institutosantoagostinho.org
Rua São Pedro, n° 48 – Florianópolis /SC

Elementos de Filosofia
Volume III – Antropologia e Teodicéia
Dom Thiago Sinibaldi

A presente obra é uma revisão da 4ª edição portuguesa, intitulada "Elementos de Philosophia", de Dom Thiago Sinibaldi", publicada na cidade de Roma, em 1916.

Approbatio
Nova mandetur typis editio philosophiae lusitano idiomate exaratae, cuius inscriptio est: Elementos de philosophia, auctore Reverendissimo et Amplissimo Domino Iacobo Sinibaldi, episcopo Tiberiadis.

Assisii, die 30 maii 1916.
† Fr. Ambrosius FPS.

Todos os direitos reservados.
É proibida toda e qualquer reprodução desta edição através de qualquer forma ou meio, sem a expressa permissão do autor.

Gestão editorial:
Ana Cláudia Colla Senra
Fábio Miotto
Lucas Marques Senra
Suelen Cantelli Branco Miotto

Preparação do texto:
Letícia de Paula e equipe

Revisão:
Cristóvão Fernandes
Daniel Barbara
Eduardo Felipe de Oliveira *(revisor-chefe)*

Projeto gráfico:
Gislainne Alves de Oliveira

Diagramação:
Daniel Barbara
Gislainne Alves de Oliveira
Suyane de Liz de Francisco

D666e
Dom Thiago Sinibaldi, Bispo titular de Tibiríades
Elementos de filosofia: v.3 – antropologia e teodicéia / Dom Thiago Sinibaldi. – 4ª.ed. - Florianópolis: Editora Instituto Santo Agostinho, 2021.
592 p. ; 23 cm

ISBN 978-65-993723-2-2

1.Filosofia e disciplinas relacionadas I. título

CDU - 100

Leandra Ramos – Bibliotecária – CRB-14/698

Metafísica

Parte terceira

Antropologia

PRÓLOGO

1. Antropologia. — *Antropologia* é a *ciência que trata das causas supremas do homem.* — O *homem* define-se: *animal racional.*[1]

2. Objeto da Antropologia. — O *objeto* da *Antropologia* é o *homem*, considerado nas suas *causas supremas.* — As causas *supremas* do homem

---

1 *Animal racional* é a definição clássica do *homem*, a qual, desde a mais remota antiguidade, foi recebida pelas maiores inteligências. — Esta definição é perfeita, porque *animal* é o *gênero próximo* do homem, e *racional* é a sua *diferença específica.* Enquanto *animal*, o homem é semelhante aos seres sensitivos; enquanto *racional*, é semelhante aos seres meramente espirituais. Deste modo o homem é o anel de conjunção entre o céu e a terra, entre os Anjos e os animais irracionais.

Pergunta-se: Por que é que o *homem* se define: *animal racional*, e não: *animal inteligente*?

Resposta. A *inteligência* e a *razão* não são duas faculdades distintas, mas indicam duas diversas funções da mesma faculdade. Na verdade, a *inteligência*, enquanto por uma simples *intuição* percebe o *imaterial*, o *universal*, o *abstrato*, conserva o nome de *inteligência*; — mas, enquanto raciocina, isto é, enquanto de um princípio universal deduz conseqüências particulares, toma, *em sentido mais rigoroso*, o nome de *razão.* Ora, sendo próprio do homem conhecer a verdade, não *imediatamente* e pela simples *intuição*, mas *mediatamente* e pelo *raciocínio*, é claro que o homem deve dizer-se animal *racional*, e não animal *inteligente.*

Dizemos — *em sentido mais rigoroso*: porque, em sentido mais *lato*, a *razão* significa também a faculdade que percebe, por *simples intuição*, o *imaterial*, o *universal*, o *abstrato* (e então diz-se *razão intuitiva*); e neste sentido costuma atribuir-se também o Deus e aos Anjos, que conhecem a verdade não pelo *raciocínio*, mas pela *intuição.*

Antonio Rosmini diz que esta definição de *homem* é defeituosa por três razões: — 1ª) porque a diferença *racional* denota a *inteligência* do homem, mas não a *vontade*; — 2ª) porque a *razão* deriva da *inteligência* e numa definição eleve apontar-se a causa, e não o efeito; — 3ª) porque esta definição — *animal racional* — parece indicar que no homem o sujeito é o *animal* e que a *razão* é apenas um *atributo* ou uma *propriedade*, que se lhe acrescenta, depois de constituído na sua essência.

As três razões, por que *Rosmini* rejeita aquela definição do *homem*, são infundadas. — É infundada a *primeira*; porque a *vontade* é uma conseqüência natural da razão, como o próprio *Rosmini* reconhece, e nas definições basta apontar o elemento *principal*, do que os outros derivam. — É infundada a *segunda*; porque a *inteligência* e a *razão* não são duas faculdades distintas, mas são uma e a mesma faculdade, considerada em duas diversas funções. — É infundada a *terceira*; porque na definição do *homem* a palavra "*racional*" não denota um simples atributo do *animal*, mas é a diferença *específica*, que, unida ao gênero, constitui a essência do homem.

são — a sua *essência*, que se compõe da causa *material* e da *formal*, e de que derivam as *faculdades* e as *operações*, — a sua *origem*, isto é, a sua causa *eficiente*, — e o seu *destino*, isto é, a sua causa *final*.

Daqui se vê a diferença entre a *Antropologia* e a *Fisiologia*, que também tem por objeto o *homem*; pois a *Fisiologia* limita-se a considerar e classificar as funoções do organismo humano, ao passo que a *Antropologia*, baseada nos fenômenos que se realizam no homem, chega ao conhecimento dos mais altos princípios, das causas supremas, de que os fenômenos derivam.[1]

---

1 Os *fenômenos* ou *fatos*, que se realizam no homem, podem reduzir-se a três grupos principais. Uns referem-se a vida *vegetativa*, — outros, a vida *sensitiva*, — outros, à vida intelectual.

Os fenômenos, que se referem a vida *vegetativa* e *sensitiva*, chamam-se *fisiológicos*, e constituem o objeto da Fisiologia; — os fenômenos *intelectuais* dizem-se *psicológicos*, e deles se ocupa a Psicologia, que é uma parte da Antropologia.

Os fenômenos *psicológicos* e os *fisiológicos* diferem entre si principalmente — a) na sua *natureza*, — b) *escopo*, — c) e *cognoscibilidade*.

a) Diferem na sua *natureza*. Os fenômenos *psicológicos* são *espirituais* (como os *pensamentos* ou as *volições*), não têm por si extensão nem figura, não se podem dividir nem medir *diretamente*. Os fenômenos *fisiológicos* são *materiais*, ocupam um lugar no espaço e no tempo e são divisíveis e comensuráveis.

b) Diferem no *escopo*. Os fenômenos *psicológicos* têm pôr fim a percepção e o amor de um objeto *espiritual*. Os fenômenos *fisiológicos* tendem para a conservação do organismo ou para um objeto *sensível*.

c) Diferem na *cognoscibilidade*. Os fenômenos *psicológicos* conhecem-se por uma faculdade *espiritual*. Os fenômenos *fisiológicos* ou são *inconscientes* (como os da vida *vegetativa*), ou conhecem-se por uma faculdade *sensitiva* (como os fenômenos da vida *sensitiva*).

Todavia os fenômenos psicológicos e os fisiológicos, ainda que difiram sob muitos respeitos, conservam entre si as seguintes relações:

a) Todos derivam de um único princípio, que é a *alma humana*; porque, como provaremos mais tarde, a *alma humana* é forma *substancial* do corpo, e a forma é o único princípio de toda a atividade do composto.

b) Os fenômenos *psicológicos* são sempre acompanhados por fenômenos *fisiológicos*; e isto verifica-se nos pensamentos e nas volições, que, embora derivem única e exclusivamente da alma espiritual, todavia estão ligados às funções *orgânicas*, não como a *causas*, mas como as *condições* indispensáveis para a sua produção.

Daí se vê que a *Antropologia* e a *Fisiologia*, posto que sejam duas ciências distintas, porque os seus objetos são distintos, ainda assim se relacionam e se prestam mútuo auxilio.

3. Excelência da Antropologia. — A excelência da *Antropologia* demonstra-se pela excelência do seu *objeto*. Por quanto, o *homem* não só concentra em si as perfeições de todas as outras criaturas corpóreas, que lhe estão sujeitas, mas também participa dos dotes das inteligências separadas, que lhe estão superiores; pois que possuo o ser como os *minerais*, vive como os *vegetais*, *sente* como os *animais*, *entende* como os *espíritos*. Deste modo o homem é anel de conjunção entre a matéria e o espirito, e com razão chama-se *microcosmos* (pequeno mundo).[1]

4. Método da Antropologia. — O método da *Antropologia* — a) não deve ser exclusivamente *analítico*, — b) nem exclusivamente *sintético*, — c) mas deve ser *analítico-sintético*.

a) Não deve ser exclusivamente *analítico*; pois que a *experiência*, de que este método parte, não pode, só por si, atingir a essência da alma e pode levar ao materialismo.

b) Nem deve ser exclusivamente *sintético*, isto é, fundado unicamente nos *princípios* da *razão*; porque a razão, sem o auxílio da experiencia, forma hipóteses arbitrarias, que não correspondem à realidade, e pode levar ao panteísmo e a outros erros perniciosos.

c) Mas deve ser *analítico-sintético*. — Pelo método *analítico*, *observamos* primeiramente os fenômenos, tanto *internos* como *externos*, considerando-os em si e em todas as suas condições e circunstancias; depois, em virtude do *princípio de causalidade*, *subimos* às causas *próximas* e *imediatas* daqueles fenômenos, e destas para a *mais elevada* e *suprema*, que é a *essência* do homem. — Pelo *sintético*, fazemos o caminho inverso; partimos da *essência* do homem, já conhecida, e descemos às suas *faculdades*, e destas às *operações*.

Em menos palavras: Na *Antropologia* deve empregar-se a *indução* e o *silogismo*. — Pela *indução*, *subimos* do efeito a causa, e assim conhecemos a causa pelo efeito. — Pelo *silogismo*, *descemos* da causa ao efeito, e assim conhecemos o efeito pela causa.[2]

---

1 O *homem* é um *pequeno mundo* — não só pela sua *natureza*, enquanto é o resumo, a síntese de todas as perfeições criadas, — mas também pelo seu *conhecimento*, enquanto reproduz e exprime na sua inteligência o mundo corpóreo e o espiritual, e concebe, embora de um modo imperfeito e inadequado, a idéia de um Criador sapientíssimo e omnipotente.

2 A primeira *função* do método *analítico* é a *observação*, tanto *interna* como *externa*. — A observação interna costuma chamar-se *método subjetivo*; a observação *externa* diz-se *método objetivo*. — Digamos alguma coisa acerca destes dois métodos.

a) O método *subjetivo* consiste em observar as operações ou modificações *internas*, por meio da *consciência* ou percepção *interna*. — Na *Lógica* demonstramos que a *consciência* não se engana na percepção do seu objeto.

O método *subjetivo* é necessário na *Antropologia*. Na verdade, a existência e a natureza da alma não se conhecem diretamente em si, mas só nas operações da vida sensitiva e intelectual, de que a mesma alma é princípio. Ora, as operações da vida sensitiva e intelectual realizam-se no *íntimo* do homem, e por isso só podem ser conhecidas pelo método *subjetivo*.

Este método serve-se também da *experimentação*.

Alguns escritores só admitem a utilidade da *experimentação* nas ciências *naturais*, e dizem que a *experimentação* na *Antropologia* é impossível.

Esta opinião não pode aceitar-se. Confessamos de boa mente que a *experimentação* na *Antropologia* não é *sempre* possível e que muitas vezes é incerta nos resultados: mas sustentamos que não é ela de todo e sempre impossível, porque podemos reproduzir um fenômeno interno, como um *pensamento*, um *raciocínio*, uma *volição*, etc., para estudar a natureza desse ato e o modo por que se produz.

b) O método *objetivo* consiste em conhecer e explicar os fenômenos psicológicos por meio do estudo das diversas raças humanas, da história, e das línguas. — Este método, empregado com discrição, completa e esclarece os dados do método subjetivo.

O método *objetivo* funda-se principalmente no estudo da *psicologia comparada*, da *história* e das *línguas*.

a) A *psicologia comparada* observa a criança, em quem a razão ainda não se desenvolveu, — o demente, em quem ela se eclipsou, — o selvagem, em quem não se aperfeiçoou; compara o homem com o animal, e conhece quais são as faculdades próprias de cada um, e quais são as comuns a ambos. Estas observações projetam muita luz sobre a natureza e as leis das faculdades humanas.

b) A *história*, contemplando a humanidade inteira como um só homem, reconhece nela as mesmas faculdades, os mesmos atos e sentimentos, que se encontram no indivíduo; e por isso o seu estudo é muito útil para o conhecimento do homem, na ordem intelectual e moral.

c) As *línguas* reproduzem os pensamentos e as reflexões dos que falam; por isso o estudo da língua de diversos povos ou de um só povo manifesta as diversas formas da vida intelectual e o seu desenvolvimento progressivo.

*

Os escritores não estão de acordo com relação ao método da *Antropologia*, mas emitem e seguem diversas opiniões. Limitamo-nos a expor e criticar as dos *materialistas*, dos *positivistas* e dos *idealistas*.

a) Os *materialistas*, por identificarem os fenômenos *psicológicos* com os *fisiológicos*, dizem que o método, que se há de seguir na *Antropologia*, deve ser exclusivamente *objetivo*, como na *Fisiologia*.

5. Divisão da Antropologia. — Dividimos a *Antropologia* em *quatro* seções. Na *primeira* seção ocupamo-nos da *essência* do homem; — na *segunda*, das suas *faculdades*; — na *terceira*, das suas *operações*; — na *quarta*, da sua origem e do seu *destino*.

Esta opinião é falsa pelas seguintes razões: — 1º) porque identifica os fenômenos *psicológicos* com os *fisiológicos*, que, como vimos, são distintos entre si; — 2ª) porque o método *objetivo* não pode prescindir do *subjetivo*; pois que só pelo testemunho da percepção *interna* podemos ficar certos de que um fenômeno foi observado pela percepção *externa* com todas as precauções e com o emprego do todos os meios legítimos.

b) Os *positivistas* não negam nem afirmam a existência da alma; dizem que a alma é *incognoscável*, e que por isso a *Antropologia* deve limitar-se a descrever o sistema nervoso e o mecanismo das ações moleculares, e empregar o método exclusivamente *objetivo*.

Esta opinião também é falsa pelas razões que acima aduzimos contra os materialistas. — Só acrescentaremos que, quando os *positivistas* afirmam que a nossa alma é *incognoscível*, a sua afirmação é *falsa* ou *gratuita*. Na verdade, ou eles conhecem a alma humana, ou não a conhecem. Se a conhecem, é falso que ela seja *incognoscível*. Se não a conhecem, *gratuitamente* afirmam que ela é *incognoscível*.

c) Os *idealistas*, partindo do princípio — de que todas as coisas são idéias, às quais nenhuma realidade corresponde, — afirmam que o método da *Antropologia* deve ser exclusivamente *sintético*, isto é, unicamente baseado nos princípios da razão.

Também esta opinião não pode aceitar-se, porque se funda num falso suposto. As coisas são o que são, independentemente do nosso pensamento; e, se quisermos conhecê-las como são em si mesmas, é necessário servirmo-nos da experiência, tanto interna como externa.

Concluímos que o verdadeiro método, que se deve seguir e que seguiremos na *Antropologia*, é o *analítico-sintético*.

6. Divisão da seção primeira. — Como a *essência* do homem é composta, de alma e de corpo, substancial e pessoalmente unidos entre si, dividimos a seção *primeira* em *três* capítulos. No *primeiro* capitulo tratamos do *corpo*, no *segundo*, da *alma*; no *terceiro*, da *união* da alma com o corpo.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Corpo humano

Sumário: — Descrição do corpo humano. — Órgãos da vida vegetativa. — Órgãos da sensibilidade externa. — Órgãos da sensibilidade interna e da locomoção.

ARTIGO I
Descrição do corpo humano

7. Principais regiões do corpo humano. — As principais regiões do corpo humano são *três*, a saber: a *cabeça*, o *tórax*, e o *abdômen*. — O *tórax* e o *abdome*, que estão separados pelo *diafragma*, constituem o *tronco*, a que se unem, em forma de apêndices, os *membros torácicos* e *abominais*. — De cada uma destas regiões faremos uma breve descrição.[1]

1 Os elementos figurados do corpo humano, que é o mais perfeito e maravilhosos de todos os organismos, são compostos, em última análise, de *células*, constituídas essencialmente por um protoplasma, capaz de se nutrir e reproduzir. — As *células* primitivas multiplicam-se, tomam uma disposição diversa segunda a diversidade da sua natureza, e concorrem para formar os *tecidos*, que geralmente se reduzem a seis tipos principais, a saber, o *celular* ou *fibroso*, o *conjuntivo*, o *muscular*, o *nervoso*, o *ósseo*, e o *cartilagíneo*. — A reunião dos tecidos forma os *órgãos*, que são instrumentos capazes de produzir certas e determinadas *funções*. Quando para o exercício de uma *função* são necessários muitos e diversos órgãos, a reunião desses órgãos diz-se *aparelho*.

8. Cabeça. — A *cabeça*, que é a região mais nobre do corpo humano, divide-se em duas partes: o *crânio* e a *face*.

a) O *crânio* é uma *caixa óssea*, de forma oval, que aloja e protege o *cérebro*, o *cerebelo* e a *medula alongada*. — As *paredes* superiores, laterais e posteriores do *crânio* são cobertas de pele; a sua parede inferior, que é a *base*, articula-se sobre a primeira das *vértebras*, que por isso se chama *atlas*.

b) A *face* contém e protege os órgãos da *vista*, do *olfato*, do *gosto*. — Os órgãos do *ouvido* relacionam-se com o crânio.[1]

9. Tórax. — *Tórax* é uma cavidade, limitada adiante pelo *esterno*, dos lados pelas *costelas* e pelos *músculos intercostais*, por traz pela *coluna vertebral*, por baixo por uma membrana muscular, chamada *diafragma*, de cima pelo *pescoço*.

O *tórax* subdivide-se em três cavidades secundárias: uma *média* e duas *laterais*. — A cavidade *média* aloja o *coração* e os principais vasos que dele derivam, uma parte da *traqueia* e dos *brônquios*, o *esôfago*, a *aorta torácica*, o *canal torácico*, etc. — As cavidades *laterais* contêm os dois *pulmões*.

10. Abdômen. — *Abdômen* é uma cavidade mais espaçosa que o *tórax*. — É limitado em cima pelo *diafragma*, em baixo pela *bacia*, atrás pela *coluna vertebral*, adiante e dos lados pela *pele* e pelos *músculos abdominais*.

O *abdômen* contém os principais órgãos do aparelho *digestivo*, que são o *estômago*, o *intestino*, o *fígado*, o *pâncreas*, etc.

11. Membros. — Os *membros* são *quatro*: dois torácicos, e dois abdominais.

a) Cada membro *torácico* compõe-se de quatro partes; *ombro, braço, antebraço* e *mão*.

b) Cada membro *abdominal* compõe-se também de quatro partes: *anca* ou *quadril*, *coxa*, *perna* e *pé*.

---

1 A face *superior* da *cabeça* é lisa e regular, e forma a *região epicrânica*. A face *posterior* é esferoidal e forma a *região occipital*. As faces *laterais* dividem-se em três regiões, que são: uma superior, que se chama *região temporal*; outra inferior e posterior, que é a *região auricular*; e a terceira inferior e anterior, que é a *região parótida*. A face *anterior* diz-se simplesmente *face*, e revela a perfeição, a nobreza e a origem do homem.

ARTIGO II
Órgãos da vida vegetativa

12. Órgãos da vida vegetativa. — Os órgãos da vida *vegetativa*, de que tencionamos tratar, são os que servem para a *nutrição* do homem. Estes órgãos são muitos e diversos, e constituem tantos *aparelhos*, quantos são os principais atos da função *nutritiva*. Ora, esses atos são três, a saber: a *digestão* (com a *absorção intestinal*), a *circulação* e a *respiração*; pois que — pela *digestão*, os alimentos são elaborados, — pela *circulação*, são eles distribuídos, — pela *respiração*, o sangue, que os transporta, é depurado. Logo, os órgãos da vida *vegetativa* constituem três *aparelhos*: o *digestivo*, o *circulatório*, e o *respiratório*.[1]

13. Órgãos do aparelho digestivo. — Os órgãos, que constituem o aparelho *digestivo*, são a *boca*, a *faringe*, o *esôfago*, o *estômago*, o *intestino delgado*, o *intestino grosso*.

a) Boca. — A *boca*, primeira parte do canal *digestivo*, é uma cavidade oval, situada na, face entre as maxilas, limitada adiante pelos *lábios*, atrás pelo *véu palatino*, dos lados pelas *faces*, em baixo pela *língua*, e em cima pela *abóbada palatina*. — As *maxilas*, situadas uma por cima da outra, alojam nas suas cavidades (*alvéolos*) os *dentes*, destinados a mastigar os alimentos.

b) Faringe. — A *faringe* é a parte do canal digestivo, que por um lado confina com a *boca*, de que está separada pelo *véu palatino*, e por outro é seguida pelo *esôfago*, comunica em cima e por diante com as fossas nasais, e mais abaixo com a *laringe*, de que está separada pela *epiglote*. — A *faringe* é formada por duas membranas, uma externa de natureza muscular e outra interna mucosa, e é o órgão essencial da deglutição.

c) Esôfago. — O *esôfago* é um canal cilíndrico, que se continua com a *faringe*, desce ao longo da coluna vertebral, passa entre os pulmões por traz do coração, atravessa o *diafragma*, e se abre no

1 Os muitos e diversos órgãos, de que é composto o corpo humano, tendem o para conservar a vida do homem, ou para o relacionar com o mundo exterior. — Os que tendem para conservar a vida do homem são especialmente os órgãos da vida *vegetativa*: e os que o relacionam com o mundo exterior são os órgãos da *sensibilidade*, tanto externa como interna, e os da *locomoção*. — Destas duas espécies de órgãos resultam duas diversas espécies de funções da vida *vegetativa* e as da vida de *relação*.

estômago por um orifício, chamado *cárdia*. — A estrutura do *esôfago* é idêntica à da *faringe*.

d) Estômago. — *Estômago* é um saco membranoso, situado na parte superior do *abdômen*, imediatamente por baixo do *diafragma*, de um lado continua-se com o *esôfago* e por outro com o intestino *delgado*, com o qual comunica por uma abertura, chamada *piloro*. — É formado per três membranas: una externa *serosa*, outra media *muscular*, e a terceira interna *mucosa*. — É o órgão principal da digestão.

e) Intestino delgado. — O *intestino delgado* é um tubo estreito, que principia no *piloro*, dobra-se um grande número de vezes sobre si mesmo e termina no intestino *grosso*. — Divide-se em três partes: *duodeno*, que se segue ao estômago, *jejuno* e *ílio*, que se seguem ao *duodeno*. — É formado de três túnicas: uma externa *serosa* (*peritoneu*), uma média *muscular*, e uma interna *mucosa*.

f) Intestino grosso. — O *intestino grosso* é um canal mais volumoso, que se segue ao intestino *delgado*. — Divide-se em três partes: *cécum, colón* e *rectum*. — É formado, como o intestino *delgado*, de três membranas.[1]

---

1 Ao canal *digestivo* estão *anexos* outros órgãos, com o fim de fabricarem líquidos especiais, necessários para a digestão. — Esses órgãos *anexos* são principalmente as *glândulas salivares*, o *fígado* e o *pâncreas*.

a) As *glândulas salivares* são formadas por pequenas granulações arredondadas, que têm por fim produzir a *saliva*. São *seis*, dispostas em três pares: duas chamam-se *sublinguais*; duas, *submaxilares*; e duas, *partidas*. Estão situadas simetricamente de um e outro lado da boca, com a qual comunicam por uns pequenos canais excretores.

b) O *fígado* é a maior glândula do corpo humano; está situado na parte direita e superior do abdômen, e segrega a *bílis* ou *fel* e a matéria *glicogênica*. É impar e irregular, a sua face superior é convexa, e a inferior é côncava. Os canais secretores da *bílis*, reunidos em ramos, formam o *canal hepático*, que sai do fígado, comunica com a *vesícula* do *fel*, que é o reservatório da bílis, e vai abrir-se no duodeno. — A matéria *gligogênica* passa do fígado para a corrente sanguínea pelo sistema da *veia porta*.

c) O *pâncreas* é uma glândula situada no abdômen, transversalmente colocada entre o estômago e a coluna vertebral. Segrega um líquido, chamado *suco pancreático*, que vai ao *intestino delgado* pelo *canal* de *Virsurg*.

Descritos os diversos órgãos que concorrem para a *digestão*, vejamos agora o modo por que esta função se realiza.

14. Órgãos do aparelho circulatório. — Os órgãos, que constituem o aparelho *circulatório*, são o *coração*, as *artérias*, os *vasos capilares* e as *veias*.

a) Coração. — O *coração* é um órgão muscular, oco, de forma cônica, envolvido num saco fibro-seroso (*pericardio*) e situado obliquamente ao lado esquerdo do *tórax*, entre os dois pulmões, com a base para cima e o vértice para baixo.

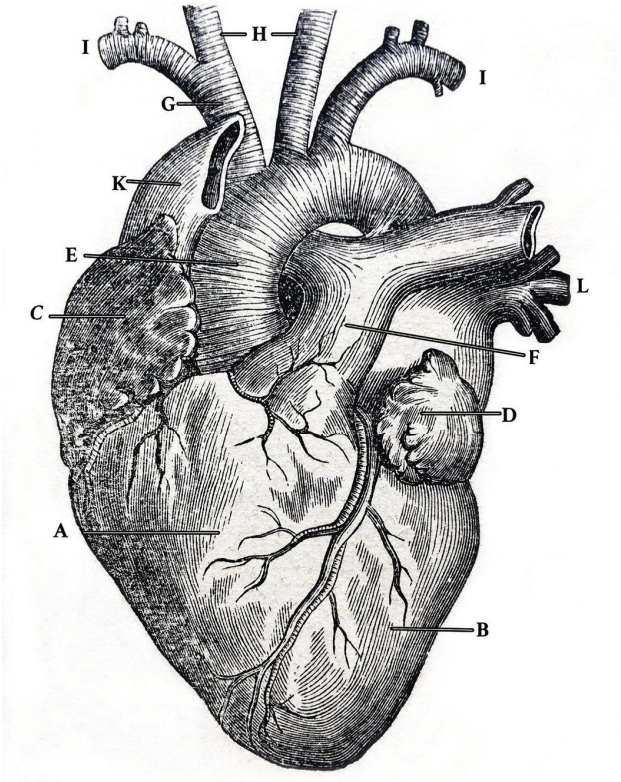


FIGURA I. - Coração do homem.

A, ventrículo direito; — **B**, ventrículo esquerdo; — **C**, aurícula direita; — **D**, aurícula esquerda; — **E**, arco aórtico; — **F**, artéria pulmonar; — **G**, tronco braquio-cefálico da aorta; — **H**, artérias carótidas primitivas direita e esquerda; — **I**, artérias subclávias direita e esquerda; — **K**, veia cava superior; — **L**, veias pulmonares.

Digestão é a serie dos atos pelos quais o homem (e, em geral, o animal) converte os alimentos em matérias assimiláveis. Esses atos são (além da *apreensão dos alimentos*) a *mastigação*, a *insalivação*, a *deglutição*, a *quimificação* e a *quilificação*.

No *coração* há quatro cavidades, — duas na *base* e são a *aurícula direita* e a *esquerda*, — e duas no *vértice* e são o *ventrículo direito* e o *esquerdo*. — Quase no meio há um septo vertical, que divide o *coração* em duas metades, cada uma das quais contém uma *aurícula* e um *ventrículo*. A metade, que contém a *aurícula direita* e o *ventrículo direito*, chama-se *coração direito* ou *pulmonar*; — a outra metade, que contém a *aurícula esquerda*, e o *ventrículo esquerdo*, chama-se *coração esquerdo* ou *aórtico*.

As *aurículas* não comunicam entre si, o que também acontece aos *ventrículos*; pois que as duas metades do coração estão divididas por um septo imperfurado. — Todavia cada *aurícula* comunica com o *ventrículo* do mesmo lado, por meio de um orifício, que se chama *auriculoventricular*. Cada um destes orifícios é fechado por uma válvula, que abaixa quando o sangue passa da aurícula para o ventrículo, e depois levanta-se para impedir o refluxo do sangue. A válvula do orifício *direito* chama-se *tricúspide*; e a do orifício *esquerdo* diz-se *mitral*.

O homem *apreende os alimentos*, introdu-los na boca; se são líquidos, descem diretamente ao estômago; se são sólidos, são *mastigados* pelos dentes, ao mesmo tempo que pelas *glândulas salivares* são impregnados de *saliva*. Pela *mastigação* e *insalivação*, os alimentos convertem-se em massa mole, chamada *bolo alimentar*. — Da boca o *bolo* passa para a *faringe*, atravessa o *esôfago* e chega à cavidade do *estômago*. Chegado ali, transforma-se, pela ação química dos suecos do estômago, numa pasta semilíquida e cinzenta, que tem o nome do *chymo*. O *chymo* passa do *estômago* para o *intestino delgado* através do *piloro*, e ali sofre nova transformação pela ação química da *bílis* e do *suco pancreático*; parte converte-se num líquido branco e leitoso, que se chama *chylo*, e parte é rejeitada como imprópria para a nutrição. Com a formação do *chylo* termina o ato *digestivo*.

À digestão sucede a *absorção*, que é o ato pelo qual a matéria nutritiva, extraída dos alimentos, passa do canal digestivo para a massa do sangue, com o fim de regenerar este líquido. — A *absorção* faz-se pelas *veias* e pelos *vasos chyliferos*. As *veias* absorvem diretamente alguns dos líquidos introduzidos no estômago; — os *vasos chyliferos*, que vão terminar na membrana mucosa do *intestino delgado*, absorvem as substâncias que formam o *chylo*, e que desembocam no *canal torácico*, passando assim o *chylo* para a veia *subclávia* esquerda e entrando na torrente circulatória

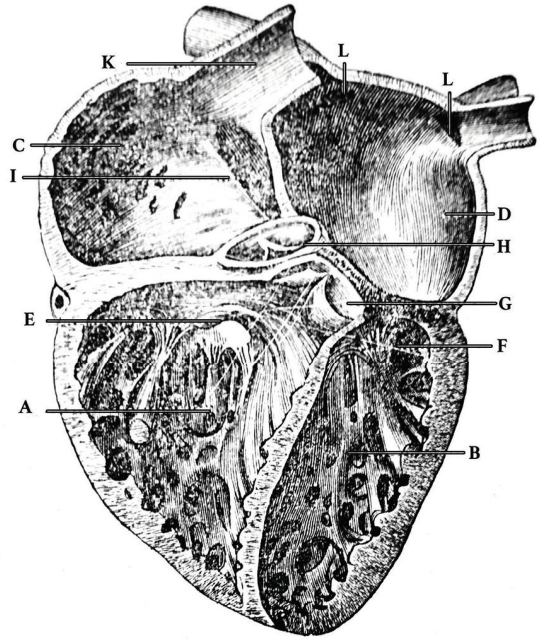


FIGURA II. — Corte vertical do coração humano, mostrando o interior das suas quatro cavidades.

A, ventrículo direito; — **B**, ventrículo esquerdo; — **C**, aurícula direita; — **D**, aurícula esquerda; — **E**, orifício auriculoventricular direito e válvula tricúspide; **F**, orifício auriculoventricular esquerdo e válvula mitral; — **G**, orifício da artéria pulmonar e sua válvula sigmóide; — **H**, orifício da aorta e sua válvula sigmóide; — **I**, orifício da veia cava inferior; — **K**, veia cava superior; — **LL**, veias pulmonares.

As cavidades *direitas* do coração contêm sangue vermelho-escuro, que se diz *sangue venoso*; as *esquerdas* contêm sangue vermelho-rutilante, que se chama *sangue arterial*.

b) Artérias. — As *artérias* são canais ou vasos que levam o sangue do coração a todas as partes do corpo.

As principais artérias são a *pulmonar* e a *aorta*.

A *pulmonar*, que contém sangue *venoso*, nasce do ventrículo *direito*, sobe para a base do coração, onde se cruza com a *aorta*, dividindo-se em seguida em dois ramos, um para cada pulmão (*artérias pulmonares — direita e esquerda*).

A *aorta*, que contém sangue *arterial*, nasce do ventrículo *esquerdo*, sobe até a base do coração, curva-se depois para o lado esquerdo, formando o *arco aórtico*; em seguida dirige-se para baixo ao longo do tórax,

atravessa o diafragma, segue ao longo do abdômen, aonde termina, dividindo-se em dois ramos, chamados artérias *ilíacas primitivas*.[1]

Nos orifícios das artérias, como também nos das *veias*, existem válvulas que impedem o refluxo do sangue, e se chamam *sigmóides*.

c) Vasos capilares. — As artérias, afastando-se do coração, dividem-se e subdividem-se em ramos, que são cada vez mais pequenos, e que se enlaçam e anastomosam, formando uma vasta rede, cujas malhas entram em todos os órgãos para lhes levarem o líquido nutritivo. A estas ramificações dá-se o nome de *vasos capilares*.

Depois de um trajeto mais ou menos longo, os *vasos capilares* reúnem-se em canais cada vez mais amplos e dão origem às *veias*: e é deste modo que as artérias comunicam com as veias. — Nos *vasos capilares* o sangue de vermelho-rutilante torna-se escuro.

d) Veias. — As *veias* são canais ou vasos, que levam o sangue de todos os pontos do corpo ao coração.

As principais *veias* reduzem-se a três sistemas: — um é constituído pelas *veias cavas*: *superior e inferior*, que, formadas pelas veias de todas as partes do corpo (à exceção das dos pulmões), acompanham a *aorta* e levam ao coração o sangue *venoso*, abrindo-se na *aurícula direita*; — outro é formado pelas *quatro veias pulmonares*, que acompanham as duas artérias pulmonares, e levam ao coração o sangue *arterial*, regenerado, nos pulmões, abrindo-se na *aurícula esquerda*; — o terceiro é o *sistema da veia porta*, que é constituído pela reunião das veias *mesentéricas*: *superior e inferior* e pela veia *esplênica*, e que, depois de se ter ramificado na substância do fígado, se reúne e se abre na *cava inferior*.[2]

---

1 A *aorta*, no seu trajeto, dá origem a outras artérias. As principais são:

a) O *tronco brachio-cefálico*, que depois se divide na *carótida primitiva direita*, e na *subclávia direita*; a primeira das quais leva o sangue para a metade direita da cabeça, e a segunda leva-o para o membro superior direito.

b) A *carótida primitiva esquerda* e a *subclávia esquerda*; a primeira das quais se distribui para a metade esquerda da cabeça, e a segunda para o membro superior esquerdo.

c) O *tronco celíaco*, que se divide em três artérias: a *hepática* para o fígado, a *esplênica* para o baço, e a *stomachica* para o estômago.

d) As artérias *renais*, *mesentéricas* e *ilíacas*, que se distribuem nos rins, nos intestinos e nos membros inferiores.

2 As *veias*, como também as *artérias*, são constituídas por três túnicas: unia *externa* ou *celulosa*, muito resistente; outra *media*, formada por fibras elásticas; uma

terceira *interna*, mais delgada e formada por um epitélio de células alongadas. A túnica *interna* das veias apresenta um grande número de pregas, que servem de *válvulas*, dispostas aos pares e tendo a sua cavidade voltada para o coração, impedindo assim o refluxo do sangue.

Digamos alguma coisa acerca do mecanismo da *circulação*.

a) Circulação. — *Circulação* é o movimento continuo pelo qual o sangue percorre todas as partes do organismo, irradiando do coração até aos capilares, e voltando depois daí novamente ao coração.

O *ventrículo esquerdo*, contraindo-se, lança o sangue *arterial* na *aorta*, e por isso em todas as artérias em que ela se divide. O sangue passa depois aos *vasos capilares*, transformando-se ali de arterial em venoso, e destes vasos às veias, que finalmente reunidas formam dois grossos troncos, — *a veia cava superior* e a *inferior*, que se abrem na *aurícula direita*. Da *aurícula direita* o sangue passa ao *ventrículo direito*. O *ventrículo direito*, contraindo-se, lança o sangue na *artéria pulmonar*, d'onde ele passa aos *pulmões* para se regenerar, e, depois de ter percorrido os capilares destes órgãos, volta pelas veias *pulmonares* ao coração, abrindo-se na *aurícula esquerda*, d'onde passa ao *ventrículo esquerdo*, para depois recomeçar o mesmo trajeto.

Este trajeto, pois, descreve dois círculos: um, que vai do *ventrículo esquerdo* à *aurícula direita*, e que se chama *grande circulação*; — outro, que vai do *ventrículo direito* a *aurícula esquerda*, o que se chama *pequena circulação*. — Na *grande circulação*, as *artérias* conduzem sangue *arterial*, e as *veias* sangue *venoso*; — na *pequena circulação*, dá-se o contrário. Nas *artérias*, a direção do sangue é *centrifuga*, nas *veias*, é *centrípeta*.

b) Circulação no coração. — O coração, por ser um órgão muscular, tem a propriedade de se contrair, para em seguida se dilatar. A contração chama-se *sístole*; a dilatação, *diástole*. O coração cão se contrai nem se dilata todo ao mesmo tempo; mas, quando se contraem as *aurículas*, dilatam-se os *ventrículos*; e vice-versa.

As *aurículas*, estando cheias de sangue trazido pelas *veias cavas* e *pulmonares*, contraem-se ao mesmo tempo. Em virtude desta contração, o maior volume do sangue é expelido para os *ventrículos*, e só uma pequena quantidade reflui para as veias. Os *ventrículos* dilatam-se para receber o sangue, e, estando cheios, contraem-se; e o sangue, não podendo refluir para as aurículas pela oposição que lhe fazem as válvulas *aurículo-ventriculares*, penetra nas artérias. Ao mesmo tempo que os *ventrículos* se contraem, as *aurículas* tornam a dilatar-se, enchendo-se de sangue, que trazem as veias. Estes movimentos são repetidos e freqüentes, e variam com a idade, sexo, alimentação, etc.

c) Circulação nas artérias. — O sangue, nas artérias, caminha do coração para os capilares. — As causas deste movimento são as contrações do coração e a elasticidade das artérias. Na verdade, pelas contrações do coração, o sangue é impelido para as artérias. Mas não basta. As contrações do coração são intermitentes, e o movimento é contínuo. É necessária, pois, uma outra causa. Esta causa é a elasticidade das artérias. Por serem elásticas, as artérias dilatam-se a cada contração do coração; cessando aquela contração, contraem-se, e assim impelem para diante o sangue, que não pode voltar para o coração por causa das válvulas sigmóides. Deste

15. Órgãos do aparelho respiratório. — Os órgãos, que constituem o aparelho *respiratório*, são a *laringe*, a *traquéia*, os *brônquios*, os *pulmões*, e o *tórax*.

a) Laringe. — A *laringe* é uma cavidade de paredes cartilago-membranosas, aberta superiormente na *faringe* e comunicando inferiormente com a traquéia.

b) Traquéia. — A *traquéia*, ou *traquéia-artéria*, é um canal cilíndrico, formado de anéis cartilagíneos, ligados entre si por lâminas de tecido *conjuntivo* e fibras musculares. Continua-se superiormente com a *laringe*, passa por diante do *esôfago*, até a 4o vertebra dorsal, aonde se divide em dois ramos, que são os *brônquios*.

c) Brônquios. — Os *brônquios* são os dois ramos, em que inferiormente termina a *traquéia*, e que, entrando nos pulmões, se dividem sucessivamente em ramificações cada vez mais delgadas, até terminar em pequenas cavidades, que são as *vesículas brônquicas*.

d) Pulmões. — Os *pulmões* são dois órgãos que, juntamente com o coração e os grandes vasos, ocupam a cavidade torácica. — Têm forma irregularmente cônica, cuja base, um pouco obliqua, assenta sobre o *diafragma*; o seu aspecto é marmóreo, de cor cinzenta rosada; são formados pelos brônquios e pelas *vesículas brônquicas*, em cujas paredes estão as últimas ramificações da artéria pulmonar e as primeiras das veias pulmonares. — A sua superfície é lisa; a do pulmão *direito* apresenta anteriormente dois sulcos, que o dividem em três *lobos*; a do pulmão *esquerdo* tem apenas um sulco, que o divide em dois *lobos*. — Cada um deles está envolvido numa membrana serosa, chamada *pleura*.

---

modo, começando a pressão das artérias sobre o sangue, quando acaba a pressão que sobre ele exerce o coração, segue-se que o movimento do sangue deve ser contínuo. — Podemos, pois, dizer que as artérias estão em *diástole*, quando o coração está em *sístole*; e vice-versa. O movimento rítmico da contração e dilatação do coração e das artérias constituo o fenômeno conhecido do *pulso*.

d) Circulação nos vasos capilares. — O movimento do sangue nos vasos capilares é uniforme e mais lento do que nas artérias. Esse movimento é devido ao impulso que o sangue traz das contrações do coração e das artérias, e a contractilidade própria destes vasos.

e) Circulação nas veias. — O sangue, nas veias, caminha das diversas partes do corpo para o coração. Esse movimento, que é uniforme, é devido não só aos movimentos do coração e das artérias, mas também a inspiração, às contrações musculares, e sobre tudo às inúmeras válvulas que impedem o refluxo do sangue.

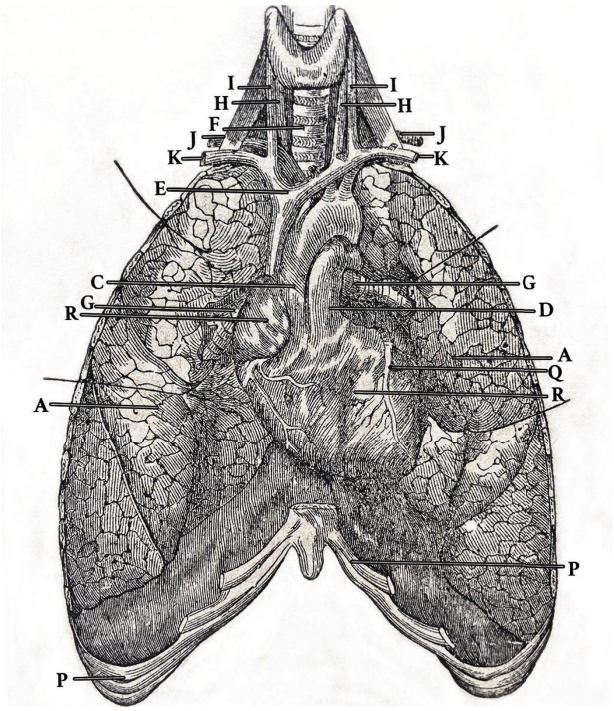


FIGURA III — Coração e aparelho respiratório do homem.

AA, pulmões direito e esquerdo; — **B**, coração envolvido pelo pericárdio; — **C**, origem do arco aórtico; — **D**, artéria pulmonar; — **E**, veia cava superior; — **F**, traquéia-artéria; — **GG**, brônquios; — **HH**, **II**, veias jugulares; — **KK**, veias subclávias; — **P**, parte inferior do esterno; — **Q**, veia coronária anterior; — **R**, aurícula direita.

e) Tórax. — O *tórax*, como dissemos, é uma cavidade que aloja os *pulmões*, o *coração*, e outros órgãos. A sua forma é de uma pirâmide cônica, tendo o vértice para cima e a base para baixo. É separado do abdômen pelo *diafragma.* [1]

---

1 Descritos os órgãos de aparelho *respiratório*, digamos alguma coisa acerca da *respiração.*

a) Respiração. — *Respiração* é a função que tem por fim converter o sangue *venoso* em sangue *arterial*, pela ação do ar. — Nesta função distinguem-se duas classes de fenômenos: *mecânicos* e *químicos.*

b) Fenômenos mecânicos da respiração. — Os fenômenos *mecânicos da respiração* têm por fim determinar a entrada e sabida alternada do ar nos pulmões. Consistem, pois, em dois atos opostos, que são a *inspiração* e a *expiração.* — Pela *inspiração*, a cavidade torácica aumenta; o pulmão dilata-se; o ar interior, aumentando de volume, diminui de tensão: e o ar exterior, vencendo a tensão do ar interior, entra

ARTIGO III
Órgãos da sensibilidade externa

16. Órgãos da sensibilidade externa. — Os órgãos da *sensibilidade externa* são os que constituem os aparelhos dos cinco sentidos *externos.*

17. Órgãos do aparelho visual. — Os órgãos, que constituem o aparelho *visual*, dividem-se em *essenciais e acessórios.* — Os *essenciais* são o *globo ocular* e o *nervo óptico*; — os *acessórios* são as *órbitas*, as *pálpebras* e os *músculos oculares.*

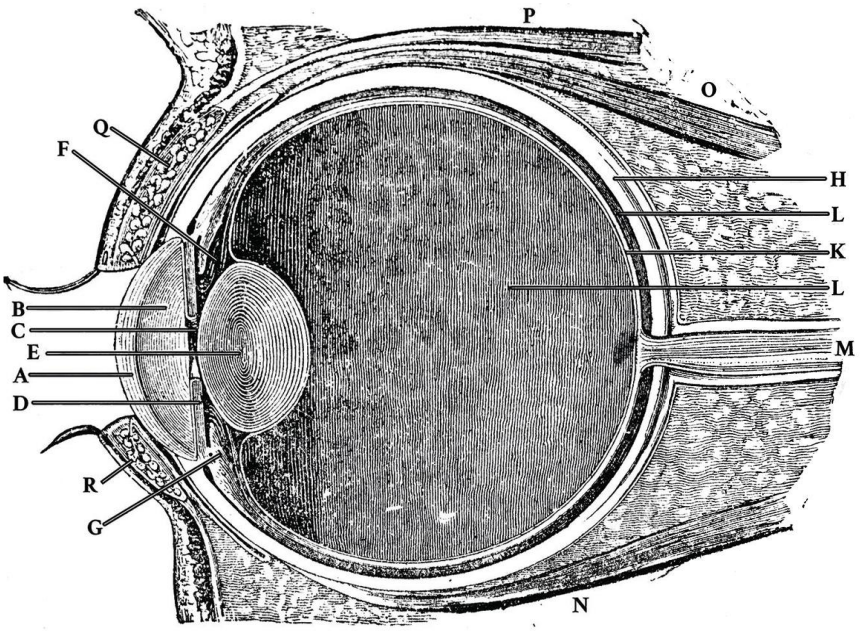


FIGURA IV. — Corte vertical do olho

A, córnea transparente; — **B**, humor aquoso; — **C**, pupila; — **D**, íris; — **E,** cristalino; **F**, pregas ciliares; — **G**, canal de Petit; — **H**, esclerótica; — **I**, coroidéia, **K**, retina; — **L**, humor vítreo; — **M**, nervo óptico; — **N**, **O**, músculos retos, inferior e superior; — **P**, musculo elevador da pálpebra superior; **Q**, pálpebra superior; — **R**, pálpebra inferior.

---

pelas *fossas nasais* ou pela *boca,* e precipita-se nas *vesículas brônquicas.* — Pela *expiração*, a cavidade torácica diminui; o ar interior, por diminuir de volume, aumenta em tensão, e, vencendo a tensão do ar exterior, sabe para tora do pulmão.

c) Fenômenos químicos da respiração. — Os fenômenos *químicos da respiração* consistem nas modificações, que sofrem o *ar* e o *sangue*, postos em contato nos pulmões.

a) Globo ocular. — O *globo ocular* é um órgão de forma esferoidal, formado por *membranas* e por *meios transparentes*, através dos quais a luz se refrata.

a) As membranas são a *esclerótica*, a *córnea transparente*, a *coroidéia* e a *retina*. — A *esclerótica*, que se chama também *córnea opaca*, é a membrana mais externa do *globo ocular*, a que dá a forma; é de estrutura fibrosa, muito resistente e opaca; continua-se anteriormente com a *córnea transparente*, que é uma membrana circular, de espessura considerável, e formada por camadas fibrosas. — Dentro da *esclerótica* está a *coroidéia*, de natureza vascular, que é coberta na face interna por uma substância pigmentar negra, destinada a absorver os raios luminosos, inúteis para a visão, e que no seu bordo anterior forma as *pregas ciliares*. — Sob a superfície interna da *coroidéia* está a *retina*, substância mole e esbranquiçada, formada pela expansão do nervo óptico, e destinada a receber as impressões da luz.

b) Os *meios transparentes* são o *humor aquoso*, o *cristalino* e o *humor vítreo*. — O *humor aquoso* é um liquido transparente, formado de água com pequena quantidade de albumina e alguns sais em dissolução, e situado entre a face posterior da *córnea transparente* e a face anterior do *cristalino*. No meio do espaço, ocupado pelo *humor aquoso*, há uma espécie de diafragma circular, chamado *íris*, em cujo centro existe uma abertura, chamada *pupila*. O espaço compreendido entre a *córnea* e a *íris* chama-se *câmara anterior*; e o que fica entre a *íris* e o *cristalino* diz-se *câmara posterior*.

---

a) *Modificações do ar.* O ar *inspirado* compõe-se essencialmente de 20,8 partes de oxigênio para 79,2 de azote. O ar *expirado* contém apenas 16,08 de oxigênio. Como se vê, a respiração faz perder ao ar, cm cada inspiração, por 100 volumes, 1,77 de oxigênio. Mas, se o ar perde em oxigênio, ganha em anidrido carbônico, porque o ar *expirado* traz, por 100 volumes, 1,26 deste gás.

b) *Modificações do sangue.* O sangue, chegando ao coração pela artéria pulmonar, de venoso torna-se arterial. Esta transformação é devida a uma troca gasosa, que se realiza através das vesículas pulmonares, e pela qual entra o oxigênio para o sangue, e sabe dele anidrido carbônico com o vapor d'água e algum azote. Na verdade, a quantidade de oxigênio no sangue *arterial* (20 por 100) é maior do que no sangue venoso (12 por 100); e a quantidade do anidrido carbônico no sangue arterial (34 por 100) é menor que no sangue venoso (43 por 100).

Além desta respiração, que se realiza nos órgãos do aparelho respiratório, há no homem uma respiração suplementar pela *pele;* pela qual sabem o anidrido carbônico e o vapor d'água, e entra o oxigênio.

— O *cristalino* é uma lente biconvexa transparente, incolor, formado por camadas concêntricas, cuja densidade e dureza vai crescendo da circunferência para o centro. Está envolvido por uma membrana transparente, chamada *capsula do cristalino*, e fica situado entre a *íris* e o *humor vítreo*. — O *humor vítreo* é um liquido gelatinoso e diáfano, envolvido numa membrana fina e transparente, chamada *hialóidea*.

b) Nervo óptico. — O *nervo óptico*, segundo par dos nervos craneanos, nasce dos hemisférios cerebrais, e depois de atravessar a *esclerótica* e a *coroidéia*, forma com a sua expansão a *retina*.

c) Órbitas. — Às *órbitas* são duas cavidades ósseas, que existem na face e alojam os globos oculares.

d) Pálpebras. — As *pálpebras* são dois vens membranosos, que cobrem, quase completamente, o globo ocular na sua face anterior. São formadas por uma cartilagem, coberta externamente pela pele e internam ente per uma membrana mucosa.

e) Músculos oculares. — Os *músculos oculares* são os que servem para mover as *pálpebras* e o *globo ocular*. São *seis*: quatro *retos* e dois *obliquos*.[1]

1 Mecanismo da Visão — O globo ocular é muito semelhante ao instrumento ótico, chamado *câmara escura*. A *pupila* é a abertura, pela qual entram os raios luminosos; os *meios refrangentes* representam a lente que produz a imagem, a *retina* é o plano em que a imagem se desenha.

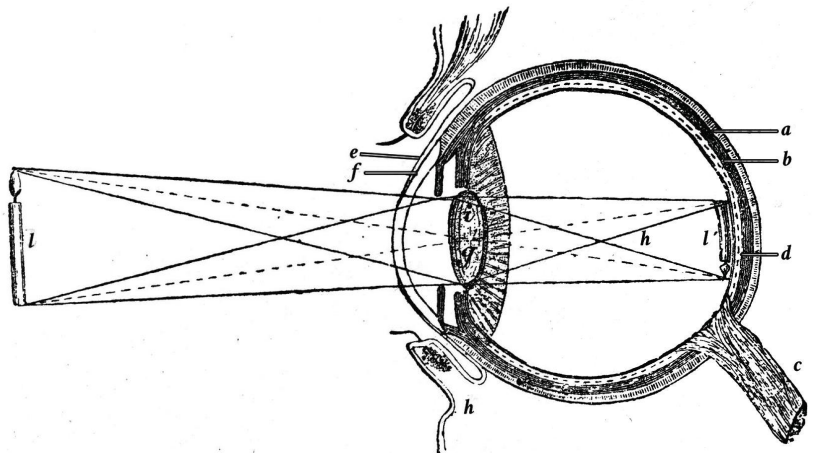


FIGURA V. — Mecanismo da visão

a, esclerótica; — *b*, coroidéia; — *c*, nervo óptico; — *d*, retina; — *e*, conjuntiva; — *f*, córnea; — *g*, centro óptico do olho; — *h*, humor vítreo; — *i*, cristalino; — *h*, pálpebra inferior; — *l*, objeto e sua imagem.

18. Órgãos do aparelho auditivo. — O aparelho *auditivo* divide-se em três partes: o *ouvido externo*, o *ouvido médio*, e o *ouvido interno*. — Cada uma destas partes consta de vários órgãos.

a) Ouvido externo. — O ouvido *externo* compõe-se de duas partes: o *pavilhão* ou *orelha* propriamente dieta, e o *canal auditivo externo*. — O *pavilhão*, que é formado por cartilagens e coberto pela pele, tem a forma de corneta acústica, para assim poder coligir e concentrar os sons. — O *canal auditivo externo* é uma espécie de tubo, que do pavilhão se dirige para o ouvido *médio*. É parte cartilagíneo, parte ósseo, e é coberto pela pele.

b) Ouvido médio. — O *ouvido médio* é formado pela *caixa do tímpano*, cavidade de forma irregular, situada na espessura do *rochedo*, comunicando inferiormente com a parte posterior das fossas nasais por meio de um canal, chamado trompa de Eustáquio.

O ouvido *médio* está separado do *canal auditivo* por uma membrana tensa, chamada *membrana do tímpano*, e comunica com o ouvido *interno* por dois orifícios, tapados por septos membranosos, e chamados *janela oval* e *janela redonda*. — Entre o *tímpano* e a *janela oval* existem os *ossinhos do ouvido*, que são o *martelo*, a *bigorna*, o *osso lenticular* e o *estribo*.[1]

c) Ouvido interno. — O ouvido *interno*, chamado também *labirinto*, e alojado na espessura do *rochedo*, compõe-se de três cavidades, que são o *vestíbulo*, *os canais semicirculares*, e o *caracol*. — O *vestíbulo* é a parte central do ouvido *interno*, e comunica pela *janela oval* com o ouvido *médio*, e pela *janela redonda* com o *caracol*. — Os *canais semicirculares* são três pequenos tubos ósseos, situados na parte superior e posterior do vestíbulo, no qual se abrem. — O *caracol* é uma cavidade enrolada em espiral, situada por-diante e por baixo do vestíbulo, e

---

A figura V representa a *teoria da visão*. Do objeto *l* partem muitos raios luminosos que, depois de terem entrado pela *pupila* e atravessado os *meios refrangentes*, produzem na retina *d* a imagem *l'* do objeto *l*. Esta imagem, porém, é mais pequena que o objeto, e acha-se invertida. A inversão da imagem na retina é uma conseqüência do trajeto dos raios luminosos pelo meio refrangente. — Mas, conquanto a imagem dos objetos externos se ache invertida na retina, todavia vemos os objetos na sua posição real; e a razão disso é porque vemos o objeto não na imagem da retina, mas diretamente em si mesmo por meio dos raios luminosos.

1 Os *ossinhos do ouvido* chamam-se *martelo*, *bigorna*, *osso lenticular* e *estribo*, porque tem semelhança com os objetos, que estes nomes designam.

dividida interiormente por uma lâmina em duas seções, que são a *rampa externa*, que se abre no vestíbulo, e a *rampa interna*, que termina na *janela redonda*. — Na lâmina, que divide o caracol em duas partes, ramifica-se o *nervo auditivo*.[1]

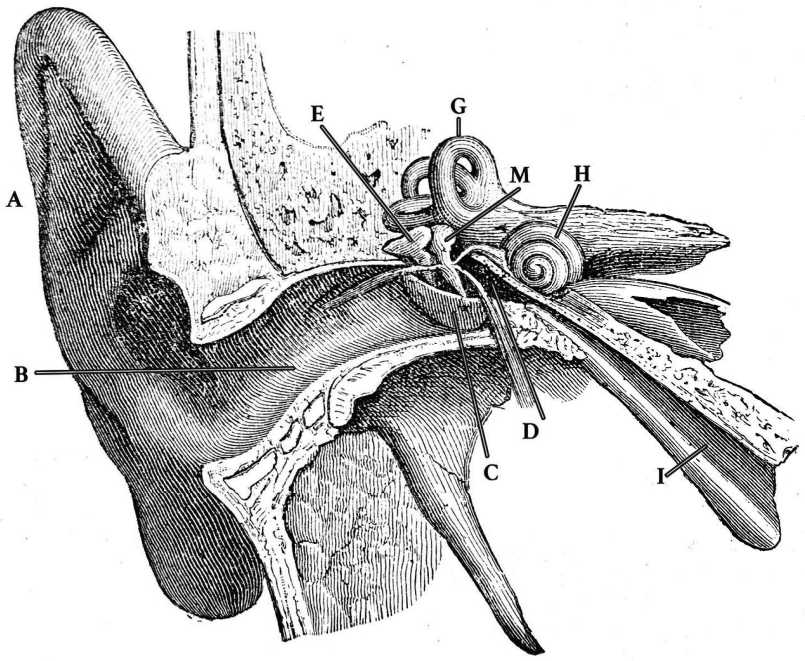


FIGURA VI. — Corte do ouvido.
A, pavilhão, — **B**, canal auditivo externo; — **C**, membrana do tímpano; — **D**, caixa do tímpano; — **E**, bigorna; — **G**, canais semicirculares; — **H**, caracol: — **I**, trompa de Eustáquio; — **M**, martelo.

1 A parte essencial do aparelho auditivo é o ouvido *interno*. O ouvido *médio* e o *externo* são partes acessórias, e contribuem para tornar mais perfeitas as impressões sonoras.

Mecanismo da audição. — O mecanismo da *audição* pode facilmente deduzir-se da disposição anatômica do aparelho *auditivo*. — As vibrações produzidas pelos corpos sonoros são transmitidas pelo meio ambiente ao pavilhão do ouvido. Este recolhe-as e dirige-as pelo canal auditivo até a membrana do tímpano, que por esse modo entra em vibração. Em seguida, essas vibrações são transmitidas, pelo ar contido no ouvido médio e pela cadeia dos ossinhos, às membranas da janela oval e da janela redonda, que também vibram; dessas membranas comunicam-se ao líquido, que enche o ouvido interno, e finalmente aos filetes nervosos do nervo acústico, onde produzem a impressão, que depois é transmitida ao cérebro.

19. Órgãos do aparelho olfativo. — O aparelho *olfativo* resume-se numa membrana mucosa, chamada *pituitária*, que guarnece internamente as *fossas nasais*, e que recebe um nervo de sensibilidade especial, — o *nervo olfativo*.

As *fossas nasais* são duas cavidades ósseas, abertas na face e separadas uma da outra por um septo mediano vertical. Comunicam com o ar exterior por aberturas chamadas *narinas*, com a faringe na parte posterior, e com as cavidades que existem na espessura dos ossos maxilares superiores, frontal e esfenóide.

A *pituitária*, que guarnece as *fossas nasais*, é uma membrana vascular e humedecida, e apresenta na superfície um grande número de saliências, que lhe dão um aspecto aveludado.

O *nervo olfativo* nasce do cérebro por três raízes, e, dilatando-se, forma o *bolbo olfativo*, de onde partem numerosos filetes, que se distribuem na parte superior da *pituitária*.[1]

20. Órgãos do aparelho gustativo. — O órgão principal do aparelho *gustativo* é a *língua*.

A *língua* é um órgão carnoso e muito movei, constituído por fibras musculares, entrelaçadas em diferentes direções, livre na parte anterior, e ligada na base ao osso hióide e à maxila inferior. — É coberta de uma membrana mucosa vascular, que apresenta grande número de proeminências, chamadas *papilas linguais*.

O nervo *gustativo* parece ser o *glossofaríngeo*, cujos filetes se introduzem na *língua*.[2]

21. Órgãos do aparelho do tato. — A sede principal do *tato* é na superfície palmar das extremidades dos dedos, na parte anterior da boca e na ponta da língua.[3]

---

1 Mecanismo do olfato. — Todos os corpos odoríferos espalham no ar uma grande multidão de partículas. As partículas odoríferas penetram com o ar atmosférico nas fossas nasais em cada inspiração, e, sendo retidas e fixadas pelo muco nasal, impressionam a *pituitária*, e produzem a sensação do *olfato*.

2 Mecanismo do gosto — As substâncias sápidas, dissolvidas em água ou saliva, impressionam o nervo *glossofaríngeo*, cujos filetes se introduzem na língua e assim produzem a sensação do gosto.

3 Não deve confundir-se o *sentido do tato* com a *sensibilidade táctil*. — A sensibilidade *táctil* é mais geral e encontra-se mais ou menos em toda a superfície da

ARTIGO IV
Órgãos da sensibilidade interna e da locomoção

22. Órgãos da sensibilidade interna. — Os órgãos da sensibilidade *interna* são: o *encéfalo*, a *medula espinal* e os *nervos*.

a) Encéfalo. — O *encéfalo*, assim chamado por se achar encerrado na caixa craneana, divide-se em três seções, que são: o *cérebro*, o *cerebelo*, e o *bolbo raquidiano*, e que estão ligados entre si pelo *istmo do encéfalo*.

a) O *cérebro* é uma massa polposa e mole, formada de *substância nervosa branca* e *cinzenta*, que ocupam — a *branca* o *interior* e a *cinzenta* o *exterior* do cérebro, encerrada na região anterior e na parte posterior da cavidade do crânio, e envolvida em três membranas, chamadas *meninges*.[1] A sua face superior tem a forma de um ovóide deprimido.

O cérebro apresenta na sua superfície um grande número de saliências ou *circunvoluções*, separadas por sulcos sinuosos ou *anfractuosidades*; e divide-se em duas partes iguais e simétricas, que são os *hemisféricos cerebrais*. — Divididos por um sulco profundo, os dois *hemisférios* unem-se na base por uma fita de substância nervosa e branca, — o *corpo caloso*.

---

pele é da mucosa, ao passo que o sentido do *tato* se acha localizado em certas regiões destas membranas.

Pela sensibilidade *táctil* apenas temos conhecimento das impressões; mas tal conhecimento não é suficiente para se apreciarem os corpos, que produziram essas impressões. Pelo *sentido do tato* percebemos não só as impressões, mas também as propriedades dos corpos que as produziram, como a forma, o volume, a dureza, o estado da superfície e a temperatura.

Todavia os nervos da sensibilidade *táctil* são os mesmos que os do sentido do *tato*; com a diferença de que as terminações dos nervos tácteis são mais numerosas no sentido do *tato* do que na sensibilidade *táctil*.

Mecanismo do tato. — O tato exerce-se por meio das impressões recebidas nas papilas da *derme*, por intermédio da *epiderme*, ou nas ramificações dos nervos dá sensibilidade, que se distribuem na superfície de algumas membranas mucosas o na espessura dos órgãos sensíveis. Estas impressões são depois transmitidas ao cérebro.

1 A substância *nervosa branca* é formada principalmente de fibras; ocupa quase todo o interior do cérebro. A substância *cinzenta*, e formada principalmente de células; constitui a camada cortical do cérebro, como também a do cerebelo; encontra-se em diversos pontos do interior do cérebro.

A mais externa das *meninges* é de natureza fibrosa, e chama-se *dura-máter*; a média, de natureza serosa, é a *aracnóide*; e a interna, de natureza celular, é a *pia-máter*.

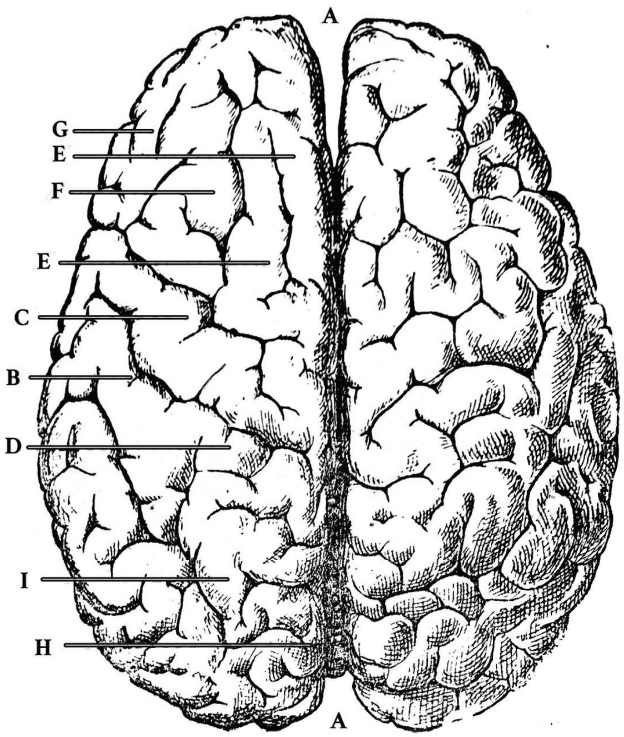


FIGURA VII. — Cérebro humano na sua face superior.
A, grande divisão inter-hemisférica; — **B**, sulco de Rolando; — **C**, circunvolução frontal ascendente; — **D**, circunvolução parietal ascendente; — **E**, primeira circunvolução frontal; — **F**, segunda circunvolução frontal; — **G**, terceira circunvolução frontal; — **H**, cerebelo; — **I**, circunvoluções do lobo occipital.

Em pontos simétricos dos dois hemisférios e sob o *corpo caloso* encontram-se duas espécies de gânglios, que são os *corpos estreados* e os *tálamos ópticos*. — Cada um dos *hemisférios* divide-se em três *lobos*: lobo *anterior* ou *frontal*, lobo *posterior* ou *occipital*, e lobo *parietal*, entre o frontal e o occipital. — O lobo *parietal* toma, na *base*, o nome de *temporal* ou *temporo-esfenoidal*.[1]

1 O *cérebro* é a sede das mais elevadas faculdades sensitivas. A este órgão convergem, como a centro comum, as impressões sensíveis; e dele partem as ordens, que determinam os movimentos voluntários.

Na opinião do Dr. Luys, os nervos *sensitivos* de todos os pontos da periferia reúnem-se, sem se confundirem, nos *tálamos ópticos,* e daí se espalham para todos os pontos da camada cortical, para ali levar e conservar as sensações; — os nervos *motores* de todos os pontos da camada cortical reúnem-se nos *corpos estre-*

b) O *cerebelo* é uma massa menos volumosa do que o cérebro, tem forma elíptica, coberto pela parte posterior do cérebro, de que está separado por um prolongamento das meninges, chamado *pequena foice do cérebro*. É formado de três lobos, dois laterais e simétricos, e um terceiro mediano entre os laterais.

O cerebelo continua-se com a *medula espinal* por três espécies de raízes, chamadas *pedúnculos do cerebelo*. As raízes *médias* unem os dois lobos do cerebelo e tomam o nome de *ponte de Varolio*.

O cerebelo, como o cérebro, é constituído de *substância branca* e de *substância cinzenta*; mas estas duas substâncias estão dispostas por tal modo que, fazendo um corte transversal, a superfície da seção apresenta um aspecto arbóreo, a que se dá o nome de *árvore da vida*.[1]

c) O *bolbo raquidiano* é uma porção da massa encefálica, imediatamente situada por baixo do *cerebelo*, a qual superiormente se une aos dois hemisférios cerebrais por dois pedúnculos, chamados *pedúnculos*

---

ados, para levar ali os movimentos voluntários, que depois devem comunicar-se aos músculos.

O hemisfério *direito* produz os movimentos da parte *esquerda* do corpo; e vice-versa. E é por isso que, em certos casos patológicos, a parte doente do cérebro é ordinariamente oposta a parte paralisada do corpo. Todavia não é sempre assim; porque está averiguado que um só hemisfério basta para determinar o movimento de todo o corpo.

Os dois hemisférios cerebrais funcionam simetricamente, estão numa recíproca dependência, um parece a repetição de outro. É por isso que no homem a destruição *lenta* e *progressiva* de um hemisfério passa desapercebida durante a vida, exercendo o hemisfério são as funções do hemisfério doente.

Alguns fisiologistas modernos opinaram que o cérebro é absolutamente indispensável para *todas* as manifestações da vida sensitiva. Mas não é assim. Se se tirarem os hemisférios cerebrais a um animal, este mostra que ainda vê, ouve, sente..., embora não saiba interpretar as suas sensações; perdeu a memória, a imaginação, a espontaneidade, o instinto, e, numa palavra, todas as faculdades superiores sensitivas. Por isso os hemisférios cerebrais centralizam e aperfeiçoam as sensações, mas, contudo, não são o seu órgão imediato e essencial.

1 As funções fisiológicas do *cerebelo* são ainda bastante escuras. *Milne-Edwards* diz que o cerebelo é necessário para a produção harmônica ou para o equilíbrio dos movimentos, pois que a experiência mostra que a lesão deste órgão importa um desarranjo considerável na locomoção. Outros contestam as afirmações de Milne-Edwards, e apresentam casos de indivíduos, que, embora privados do cerebelo, caminhavam regularmente.

cerebrais, e inferiormente se continua com a *medula espinal*, de que é um prolongamento.[1]

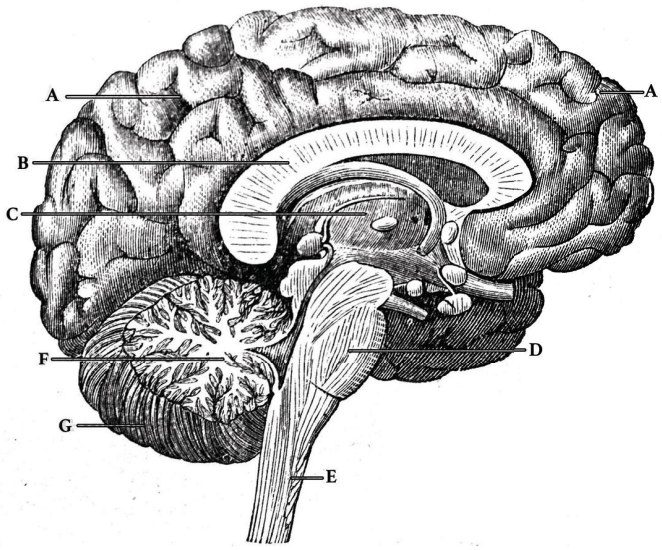


FIGURA VIII. — Corte vertical do cérebro humano.
A, hemisfério esquerdo; — **B**, corpo caloso; — **C**, tálamos ópticos; — **D**, protuberância anular; — **E**, medula alongada; — **F**, corte do cerebelo mostrando a arvore da vida; — **G**, hemisfério esquerdo do cerebelo.

b) Medula espinal. — A *medula espinal* é um longo cordão de substância nervosa, *cinzenta* e *branca* (sendo esta *externa*), e envolvida pelas três meninges que se prolongam do cérebro. Continuando-se superior mente com o bolbo raquidiano, a *medula espinal* ocupa o comprimento de um canal, chamado também *raquidiano*, desde a cabeça até a bacia, onde se divide em muitas ramificações, que formam a *cauda eqüina*. — No seu trajeto dá origem a numerosos pares de *nervos*.[2]

1 O *bolbo raquidiano* exerce as mesmas funções que são próprias da *medula espinal*, da qual é uma continuação. Além destas funções, o *bolbo* tem uma grande importância na produção de certos movimentos, necessários para a vida nutritiva. Se se picar com um alfinete um pequeno sulco em forma de V, que se encontra no ponto em que a medula espinal penetra no crânio, cessam de repente os movimentos do tórax, do diafragma, e todos os mais indispensáveis para a respiração, e o animal cai fulminado. *Flourens* dá a este centro o nome de *nó vital*.

2 A função principal da *medula espinal* consiste em recolher as impressões dos nervos para as transmitir ao cérebro que as centraliza conserva, e em transmitir aos

c) Nervos. – Os *nervos* são cordões de substância branca, formados de filamentos medulares, que nascem simetricamente de um e de outro lado do *cérebro* e da *medula espinal*, e terminam por divisões extremamente tênues nos órgãos em que se distribuem. Às vezes reúnem-se uns aos outros, formando redes que se chamam *plexos*; nalguns pontos engrossam, e esses engrossamentos denominam-*se gânglios nervosos*. — Uns presidem às funções de relação, outros às da vida nutritiva. Os primeiros são os craneanos e os espinais ou raquidianos; os segundos são os que constituem o grande simpático.

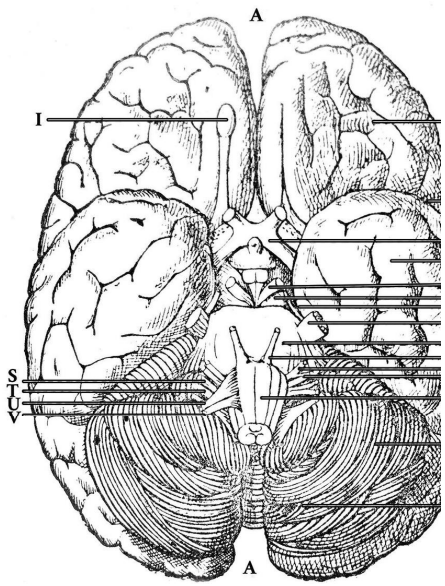


FIGURA IX. — Cérebro humano na sua face inferior

A, grande *divisão* inter-hemisférica; — **B**, *fenda* de Sylvius; — **C**, face interior do lobo frontal; — **D**, lobo esfenoidal; — **E**, protuberância anular; — **F**, bolbo raquidiano; — **G**, lobo esquerdo do cerebelo, — **H**, lobo médio do cerebelo; — **I**, nervos olfativos (1º par.); — **K**, nervos ópticos (2º par.); — **L**, pedúnculos cerebrais; — **M**, nervos motores oculares comuns (3º par.); — **N**, nervos patéticos (4º par.); — **O**, nervos trigêmeos (5º par.); — **P**, nervos oculares motores externos (6º par.); — **Q**, nervos faciais (7º par.); — **R**, nervos acústicos (8º par.); — **S**, nervos glossofaríngeos (9º par.); — **T**, nervos pneumogástricos (10º par.); — **U**, nervos espinais (11º par.); — **V**, nervos grandes hipoglossos (11º par.).

---

nervos as excitações motrizes e voluntárias do cérebro. O Dr. Béclard diz que a *medula espinal* é um centro nervoso, como é o cérebro; de modo que, se se cortar num ponto qualquer da sua extensão, a parte separada do cérebro não fica totalmente paralisada.

a) Os nervos *craneanos* nascem na parte inferior do *encéfalo*, e são 12 *pares*, que têm os seguintes nomes: 1º par, os nervos *olfativos*; 2º, os *ópticos*; 3º, os *motores oculares comuns*; 4º, os *patéticos*; 5º, os *trigêmeos* ou *trifaciais*; 6º, os *motores oculares externos*; 7º, os *faciais*; 8º, os *acústicos*; 9º, os *glossofaríngeos*; 10º, os *pneumogástricos*; 11º, os *espinais*; 12º, os *grandes hipoglossos*. Destes nervos uns são *sensitivos*, e outros são *motores*.[1]

b) Os nervos *raquidianos* são em número de 31 *pares*, e chamam-se *cervicais*, *dorsais*, *lombares* e *sagrados*, segundo nascem da região *cervical*, ou da *dorsal*, ou da *lombar*, ou da *sagrada*. Cada um destes nervos tem fibras *sensitivas* e fibras *motrizes*.

c) O *grande simpático* é um duplo cordão nervoso, formado por duas séries de *gânglios*, ligados entre si por filetes nervosos, e situado ao longo da coluna vertebral. Os nervos do *grande simpático* distribuem-se em todos os órgãos da *nutrição*, no *coração*, nos *pulmões*, nos *órgãos digestivos*, etc.

23. Órgãos da locomoção. — Os órgãos da *locomoção* são os *ossos* e os *músculos*. Estes são órgãos *ativos*; aqueles, *passivos*.

a) Ossos. — Os *ossos* são órgãos formados de tecido ósseo, vasos sanguíneos, nervos e vasos linfáticos, e protegidos por uma membrana externa, chamada *periósteo*. — Distinguem-se em *longos*, *chatos* e *curtos*. — Estão cobertos de partes moles, e reunidos entre si, formando *articulações*.

b) Músculos. — Os *músculos* são órgãos de cor encarnada, que formam o que vulgarmente se chama *carne*, e que se encontram em todos os pontos em que há movimento. — Dividem-se em *lisos* e *estreados*. São estes últimos os órgãos *ativos da locomoção*.[2]

---

1 Os nervos *motores* determinam a contração dos músculos, em que se distribuem os movimentos voluntários; os nervos *sensitivos* recebem as impressões sensíveis, e as transmitem ao cérebro.

São *sensitivos:* os *ópticos,* os *olfativos*, os *acústicos,* etc. — São *motores:* os *faciais,* os *motores oculares*, os *patéticos,* etc.

2 Mecanismo da locomoção. — Os *músculos* recebem uma excitação da parte dos nervos motores. A esta excitação os músculos, por serem *irritáveis,* respondem com uma *contração*, pela qual aumentam de espessura, mas diminuem de comprimento. A *contração* determina o movimento dos ossos e do corpo inteiro. Deste modo os ossos são verdadeiras alavancas submetidas às leis ordinárias da mecânica (*Lanylebert, Gervais).*

CAPÍTULO SEGUNDO
Alma humana

Sumário: — Alma humana, sua existência e substancial idade. — Simplicidade da alma humana. — Espiritualidade da alma humana. — A espiritualidade da alma humana e o materialismo.

ARTIGO I
Alma humana, sua existência e substancialidade

24. Alma humana. — *Alma humana* é o p*rincípio primeiro pelo qual o homem vegeta, sente e entende*. O princípio *segundo* das operações é constituído pelas *faculdades*. — A verdade desta definição, será demonstrada nos artigos seguintes. [1]

---

1 A esta parte da Antropologia, que trata da *alma humana*, dá-se comumente o nome de *Psicologia*. — Cf. S. Tomás, *Sum. Theol.*, I p., q. 75. — *Contra gent.*, 1. II, cc. 63, 64, 65.

O sistema, que se inventou para desvirtuar a *natureza* da alma humana e as suas mais nobres prerrogativas, é o *materialismo*. Embora variado e diversos nas suas feições acidentais e secundárias, segundo a variedade e diversidade dos tempos, dos países e dos costumes, este sistema conservou sempre, através de todas as idades e de todas as mudanças, a mesma essência, o mesmo fundo. Todos os materialistas concordam em que a alma humana, — ou não é uma substância dĺ9tincta do corpo nem das suas qualidades, — ou, se é distinta do corpo, é alguma coisa extensa ou dependente da matéria nas suas operações e por isso na sua existência.

Daí a divisão do *materialismo* em *atômico*, *fisiológico* e *sensualista*.

a) O materialismo *atômico* sustenta que a alma, embora distinta do nosso corpo, todavia é alguma coisa corpórea, composta de átomos e dotada de extensão. — Este materialismo foi ensinado, na antiguidade, pelos filósofos da Escola Jônica, por Demócrito e Epicuro, e pelos Estóicos.

b) O materialismo *fisiológico*, ou *dinâmico*, ensina que a alma não se distingue do corpo, mas é o temperamento ou a harmonia do próprio corpo, ou uma função do cérebro; porque a matéria é essencialmente ativa e capaz de produzir todas as operações que o homem produz. — Este materialismo foi sustentado — na antiguidade, por Dicearcho, Aristoxemo e Galeno, — no século passado, por Holbach, Lamettrie, Cabanis; — no século presente, por Büchner, Molleschott, Wagner, Comte, Vogt, etc.

c) O materialismo *sensualista* admite que a alma é distinta do corpo, que é uma substância simples e inextensa, mas nega que ela seja espiritual, isto é, independente da matéria. Este materialismo teve por defensores Locke, Condillac, Robinet e os que pertencem à escola *sensualista*.

25. A alma humana é ente real. — O homem vegeta, sente e entende; e por isso deve possuir um princípio primeiro, de que emanam aquelas operações; pois todo o efeito tem uma causa. Esse princípio deve ser ente *real*; porque as operações do homem são entes *reais*, e todo o efeito exige uma causa proporcionada. Logo, a alma humana é ente *real*.[1]

26. A alma humana é substância.

a) Todo o ente real ou é *substância*, ou é *acidente*. Ora, a alma humana é o princípio *primeiro* da nossa vida, e o princípio primeiro da vida não pode ser *acidente*. Na verdade, o *acidente*, assim como não pode existir por si mesmo, mas precisa de um sujeito que o sustente, também não pode operar por virtude própria, mas por virtude do mesmo sujeito a que pertence, e por isso não pode ser o princípio *primeiro* da vida, mas só o *segundo*. Logo, a alma humana é *substância*.

b) A alma humana é o princípio que constitui o homem numa determinada espécie, distinguindo-o de todos os outros seres. Ora, este princípio não pode ser *acidente*; aliás a diferença entre o homem e os outros seres seria apenas acidental, o que é absurdo. Logo, a alma humana é *substância*.[2]

Nos artigos deste capítulo demonstraremos — contra o materialismo *fisiológico* ou *dinâmico* que a alma humana é *distinta* do corpo, — contra o materialismo *atômico* que a alma é *simples* ou *inextensa*, — contra o materialismo *sensualista* que ela é *espiritual*.

1 Ninguém nega a *existência* da alma humana; e ninguém a pode negar sem contradição; porque quem nega, pensa; e por isso admite implicitamente um princípio pensante, que é a *alma*. — Mas, se ninguém nega a *existência* da alma humana, muitos desvirtuam a sua *natureza*.

2 Esta conclusão é contestada pelos *kantistas*, pelos *positivistas*, e por *Descartes*, *Storchenau* e *Galluppi*.

a) Os *kantistas* dizem que as substâncias (*noumenos*) escapam a nossa percepção e que só podemos conhecer os *fenômenos*.

Respondemos que, através dos *fenômenos* ou *modificações*, que percebemos *diretamente*, deve necessariamente existir uma realidade, que se modifica e a que damos o nome de *substância*.

b) Os *sensualistas* afirmam que a alma é um grupo de sensações.

Esta opinião também é falsa. Um grupo de sensações não pode existir sem um sujeito em que resida. De mais, as sensações passam e a alma fica. Logo, a alma não é um grupo de sensações.

c) Os *positivistas* não reconhecem a *substancialidade* da alma e só admitem *fenômenos*; porque, dizem, pela experiência só percebemos os fenômenos.

27. A alma humana é substância incompleta. — Toda a substância, que é *parte* de um todo, é *incompleta*. Ora, a alma humana é *parte* de um todo, que é o homem; porque o homem não é só alma nem só corpo, mas é o composto de alma e de corpo. Logo, a alma humana é substância *incompleta*.[1]

28. A alma humana é distinta do corpo.

a) A alma é o princípio *primeiro* da vida, isto é, é o princípio que comunica a vida ao corpo, e o torna *vivo*, capaz de exercer atos vitais. Ora, o nosso corpo não pode ser o princípio *primeiro* da vida; porque o corpo é vivo não enquanto é *corpo* (aliás todos os corpos viveriam e seriam princípios de vida), mas enquanto é corpo *humano*, e é corpo *humano* pela *alma*, que por isso deve ser uma coisa distinta. Logo, a alma humana é distinta do corpo.[2]

Também esta opinião não pode aceitar-se. Na verdade, pela experiência conhecemos *diretamente* os fenômenos, mas *indiretamente* a substância de que derivam; porque conhecemos as sensações como *próprias* e por isso pertencentes a um determinado *sujeito*, e este sujeito é a substância.

d) *Descartes* colocou a essência da alma no *pensamento*. — O filósofo francês foi seguido por V. Gioberti (Protol., Saggio 1, § 1), que faz consistir a essência da alma na intuição primitiva de Deus, — e por *A. Rosmini* (*Nuovo Saggio*, sez. V, part. 2, c. 4, a. 1, § 3), ensinando que a *intuição do ente possível é o ato primeiro* que constitui a *inteligência humana*.

É falso que a essência da nossa alma consista no *pensamento*. Na verdade, o pensamento é um *acidente*; ao passo que a *alma*, como foi demonstrado, é *substância*. — De mais, o pensamento deriva da alma. Logo, se a essência da alma consistisse no pensamento, a causa identificar-se-ia com o efeito, o que é absurdo. — Finalmente, o pensamento é variável, múltiplo, mutável; ao passo que a essência da alma é constante, una, imutável. Logo, o pensamento não pode constituir a essência da alma.

e) *Storchenau* e *Galluppi*, seguidos por alguns escritores, colocaram a essência da alma na *faculdade de pensar*.

Também esta opinião é inaceitável. Com efeito, a faculdade de pensar é um ato *segundo* e *acidental*, e por isso deriva da essência da alma, que é o ato *primeiro* e *substancial*. Logo, a essência da alma não pode identificar-se com a faculdade de pensar.

1 A alma humana, por ser forma *substancial* do composto humano, é substância *incompleta*, como o são todas as formas *substanciais*. Todavia, como veremos, há diferença entre a alma humana e as outras formas *substanciais* inferiores; pois aquela pode exercer *algumas* operações independentemente do corpo e por isso é *subsistente*, ao passo que estas não podem exercer operação alguma sem o corpo e por isso não são *subsistentes*.

2 Em poucas palavras: O corpo *vivo* difere do corpo *não-vivo*, porque um tem alma, e outro não a tem. Logo, a alma, por ser a razão da diferença entre vários corpos, não é corpo. — Cf. *Sum. theol.*, I p., q. 75, a. 1.

b) A alma humana, se não fosse distinta do corpo, devia estar sujeita a todas as vicissitudes e mudanças, a que o mesmo corpo está sujeito. Ora, este conseqüente é falso. Na verdade, ao passo que o nosso corpo sofre, pelas leis de assimilação e excreção, continuas mudanças, de modo que no fim de alguns anos se renova completamente, a alma, que é o princípio da vida, não se muda nem se renova, mas fica sempre a mesma; pois a consciência atesta que nós, que vivemos hoje, somos os mesmos que vivíamos no passado. Logo, a alma humana é distinta do corpo.[1]

ARTIGO II
Simplicidade da alma humana

29. Simplicidade da alma humana. — *Simplicidade* é a propriedade, pela qual a alma humana não é composta de partes *essenciais*, isto é, de *matéria* e de *forma*, como é o homem, nem de partes *integrantes*, como o é toda a substância extensa.[2]

---

1 O célebre *Flourens* conclui as suas admiráveis experiências com estas palavras: "A matéria toda aparece e desaparece, faz-se e desfaz-se, e uma só coisa permanece: é a que faz e desfaz, é a que produz e destrói, é a força que vive no meio da matéria e que a governa". (*De la Vie et cie l'Intell.,* p. 21).

Alguns materialistas antigos e modernos negam que a alma seja distinta do corpo, e dizem que ela é apenas o *temperamento* do corpo, ou a *harmonia* que existe nos elementos e órgãos do mesmo corpo.

a) A alma humana não é o *temperamento* do corpo. Na verdade, o temperamento resulta principalmente do equilíbrio das forças físicas e químicas. Ora, a alma humana, por ser o princípio da vida no homem, é distinta das forças físicas e químicas da matéria. Logo, a alma humana não é o t*emperamento* do corpo. — De mais, a alma regula e reprime o *temperamento* e as paixões que dele derivam. Ora, isto seria impossível, se a alma consistisse no *temperamento.*

b) A alma humana não é a *harmonia* que existe nos elementos e órgãos do corpo. Com efeito, a *harmonia* é comum a todos os corpos, mesmo aos que não são dotados de vida, mas a alma não se encontra em todos os corpos; — a *harmonia* aumenta e diminui, aperfeiçoa-se e altera-se, ao passo que a alma é indivisível e imutável; — aquela *harmonia* é uma resultante, incapaz de resistir às paixões e dominar o corpo, mas a alma é o princípio, a que todas as forças do corpo estão sujeitas.

2 *Simplicidade,* em geral, é a ausência de partes ou de composição. — A *simplicidade,* por si, não significa perfeição nem imperfeição, mas prescinde de uma e

30. A alma humana é essencialmente simples, isto é, não é composta de partes essenciais.

a) Se a alma humana fosse composta de partes *essenciais*, isto é, de *matéria* e de *forma*, seria ela uma substância *completa* na sua espécie, e não poderia ser *parte* do composto humano. Ora, a nossa alma não é uma substância *completa* na espécie, mas é apenas uma *parte*, embora a mais nobre, do homem. Logo, a alma humana é *essencialmente* simples.[1]

b) O homem, por meio das suas faculdades *sensitivas*, percebe os objetos materiais com um ato *único* e *completo*. Ora, tal percepção seria impossível, se em nós não existisse um princípio *essencialmente* simples ou inextenso, que recolhesse e unisse a percepção de cada uma das partes das faculdades sensitivas. Na verdade, sem este princípio, uma parte da faculdade, embora pudesse perceber uma parte do objeto, não poderia perceber ao mesmo tempo *todo* o objeto; e assim a percepção não seria única nem completa, mas haveria tantas percepções incompletas quantas as partes da faculdade sensitiva; o que é contrário ao testemunho da

---

outra coisa; porque há entes *simples* mais perfeitos do que os *compostos* (e isto dá-se quando o simples denota um *todo,* uma coisa *perfeita,* um ser *em ato),* assim o Anjo e mais perfeito do que o homem, — e há entes *compostos* mais perfeitos do que os *simples* (e isto dá-se quando o *simples* exprime uma *parte,* uma coisa *imperfeita,* um ser *em potência*), assim o composto humano é mais perfeito do que a alma só. — Divide-se a *simplicidade* em *absoluta* e *relativa*, segundo exclui toda e qualquer composição, ou apenas alguma espécie desta. — A *simplicidade*, que atribuímos a alma humana não é a *absoluta*, porque a nossa alma é composta de essência e de existência, de substância e acidente, etc.; mas é a *relativa*, porque excluímos da alma a composição *essencial* e a *integrante.*

A *simplicidade* da alma, embora pareça denotar uma coisa *negativa*, enquanto significa *indivisibilidade*, todavia na *realidade* representa uma perfeição *positiva.* Com efeito, a *simplicidade* da alma não é mera negação, como é a simplicidade do ponto matemático, mas é uma propriedade pela qual a substância da alma não é divisível, porque não se compõe de partes *essenciais,* nem de partes *integrantes.*

1 Além disso, se a alma humana fosse composta de duas ou mais partes *essenciais*, estas partes seriam — ou todas *ativas,* — ou todas *passivas*, — ou uma *ativa* e outra *passiva.* — Na primeira hipótese, haveria no homem tantas almas, quantas fossem aquelas partes; o que é contrário ao testemunho da consciência. — Na segunda, não haveria alma no homem; porque a alma, sendo o princípio primeiro da vida, é essencialmente *ativa.* — Na terceira, só a parte *ativa* seria a alma, e assim ficaria demonstrada a proposição que afirma a simplicidade *essencial* da nossa alma. — Cf. S. Tomás, *Sum. Theol.*, 1 p., q. 75, a. 5.

consciência. Ora, o princípio pelo qual o homem sente é a alma. Logo, a alma humana é *essencialmente* simples.[1]

c) A alma humana entende objetos simples ou inextensos, como a *verdade*, a *virtude*, a *justiça*, etc. Ora, se a nossa alma fosse *essencialmente* composta, não poderia entender aqueles objetos. Porquanto, — ou cada parte da alma perceberia *todo* o objeto, — ou uma parte da alma só perceberia uma parte do objeto. A primeira hipótese é falsa; porque admite no homem muitos princípios pensantes. A segunda também é falsa; porque ura objeto simples não pode ser percebido por partes. Logo, a alma humana é *essencialmente* simples.[2]

---

1 À mesma conclusão chegamos, se considerarmos que, muitas vezes, temos, ao mesmo tempo, sensações *diversas* e até *opostas;* assim, ao mesmo tempo, sentimos frio nos pés e calor nas mãos, e, todavia, é o mesmo sujeito que diz: eu sinto frio nos pés e calor nas mãos. Ora, isto não se poderia dizer, se, no homem, não existisse um princípio *simples* e *inextenso*, capaz de recolher essas sensações opostas. Diz S. Tomás: *"Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes eius" (Contra gent.,* 1. II, c. 65).

Poderia objetar-se: Para explicar os fenômenos da sensação, não é necessário admitir em nós um princípio simples e inextenso, porque, se uma parte da faculdade sensitiva só pode perceber uma parte do objeto, *toda* a faculdade poderá perceber *todo* o objeto.

Resposta. Concedemos que *toda* a faculdade pode perceber e percebe *todo* o objeto, mas repetimos que esta percepção seria impossível, se a mesma faculdade não fosse informada por um princípio inextenso. Na verdade, embora cada uma das partes da faculdade *sensitiva* corresponda a uma parte do objeto, todavia o homem percebe, com um ato *único* e *completo*, *todo* o objeto. Ora, isto seria impossível, se, na faculdade sensitiva, não existisse um princípio *simples* ou *inextenso*, que recolhesse e unisse as sensações de *cada uma* das partes da faculdade *sensitiva.*

Insistem: Toda a faculdade sensitiva é extensa, pois reside num órgão material. Logo, o princípio da vida sensitiva não é *essencialmente* simples.

Resposta. A faculdade sensitiva, que resulta composta do órgão e do princípio vital, é extensa e material enquanto ao próprio órgão, mas não enquanto ao princípio vital, que informa o órgão. Este princípio vital deve ser *essencialmente* simples ou inextenso; aliás não poderia a percepção da faculdade sensitiva ser, como realmente é, única e completa.

2 A *simplicidade* da alma humana demonstra-se não só pela *percepção* dos objetos *simples*, mas também pelo juízo e pelo *raciocínio.*

a) O juízo consiste na afirmação da *conveniência* ou da *desconveniência* do *predicado* com o *sujeito.* Para esta afirmação é necessário que o princípio pensante conheça o sujeito, o predicado e a relação que existe entre um e outro. Mas, se

31. A alma humana é extensivamente simples, isto é, não é composta de partes integrantes.

a) Todo o ente que é dotado de extensão, e por isso de partes *integrantes*, é corpo. Ora, a alma humana não é corpo, mas é distinta do corpo. Logo, a alma humana é *extensivamente* simples, isto é, não é composta de partes *integrantes*.

b) A alma humana é *essencialmente* simples, isto é, não é composta de partes *essenciais*. Ora, um ser, que é *essencialmente* simples, é-o também *extensivamente*; pois de uma essência *simples* não pode emanar uma propriedade *composta*, como é a *extensão*. Logo, a alma humana é *extensivamente* simples.[1]

---

o princípio pensante fosse composto de partes *essenciais*, uma parte perceberia o sujeito, outra o predicado, e uma terceira a relação, mas nunca uma e a mesma parte perceberia o sujeito, o predicado e, muito menos, a relação entre este e aquele. Logo, o princípio pensante, que é a alma, deve ser *essencialmente* simples.

b) O *raciocínio* também demonstra a *simplicidade* da alma. Na verdade, a alma, quando raciocina, deve perceber as premissas e a conclusão. Ora, esta percepção seria impossível, se a alma fosse composta de partes *essenciais*; porque então uma parte perceberia uma premissa, outra parte outra premissa, e outra a conclusão, mas nunca uma parte poderia perceber as premissas e a conclusão. Logo, é necessário admitir que a alma é *essencialmente* simples, porque só assim poderá perceber as premissas e a conclusão.

1 Provam a *simplicidade* da alma todos os argumentos com que no artigo seguinte demonstraremos a sua *espiritualidade;* visto que todo o ente *espiritual* é *simples*, embora nem todo o ente *simples* seja *espiritual.*

Objetam: Uma substância *simples* não pode estar num ser extenso. Logo, a alma, se fosse *simples,* não poderia estar no corpo.

Resposta. Uma substância *simples*, se não pode estar num corpo por modo *circunscritivo,* pode estar nele por modo *definitivo,* enquanto com a sua força sustenta e rege o próprio corpo.

Insistem: Se a alma fosse *simples,* não poderia mover o corpo; porque um ser extenso só pode ser movido por um agente extenso.

Resposta. Há um dúplice contato: de *força* e de *quantidade.* Uma substância *simples,* como é a nossa alma, não pode mover o corpo pelo contato de *quantidade,* mas pode movê-lo pelo contato de *força*, enquanto comunica ao corpo o ser e a atividade.

Se a alma humana é *essencial* e *extensivamente* simples, é claro que ela é *indivisível.* — Nem se diga que a nossa alma, se não pode ser divisível *por si,* pode-o ser *por causa do sujeito*, a que está unida. Porquanto uma forma é divisível *por causa do sujeito*, a que está unida, quando *cada parte*, ainda a mais pequenina, desse sujeito

ARTIGO III
Espiritualidade da alma humana

32. Espiritualidade da alma humana. — *Espiritualidade* é a propriedade, pela qual a alma humana — não só não é composta de partes, — mas é *intrínseca* ou *subjetivamente* independente da matéria, tanto nas operações corno na existência. — Em virtude desta propriedade, alma humana diz-se *subsistente*.[1]

33. Diferença entre simplicidade e espiritualidade. — Há grande diferença entre *simplicidade* e *espiritualidade*. — A *simplicidade* denota negação ou ausência de partes; a *espiritualidade* significa não só ausência de partes, mas também *intrínseca* independência da matéria. — A substância, que é *só simples*, não é composta de matéria, mas está unida a matéria e dela depende nas suas operações e na sua existência;

---

tem a *mesma natureza* ou *estrutura* do *todo*, de maneira que a forma é por si indiferente tanto para o todo como para uma parte, isto é, pode estar no todo e em cada parte (assim é divisível a forma do *ferro);* mas não o pode ser, quando o sujeito é um organismo, composto de partes diversas entre si (de maneira que a forma não é e não pode ser indiferente para o todo como para uma parte, e por isso, dividido o sujeito em partes, a forma não se divide e não permanece em cada parte, mas separa-se ou acaba). Ora, a nossa alma (como também a dos brutos mais perfeitos), por ser forma de um corpo *orgânico,* não é e não pode ser divisível por *causa do sujeito,* a que está unida.

1 Uma substância pode depender da matéria por dois modos: *intrínseca* ou *subjetivamente*, e *extrínseca* ou *objetivamente*. — Depende *intrinsecamente*, quando ela constitui com a matéria o princípio *adequado* das suas operações. Em tal caso, a cooperação da matéria é exigida pela natureza do próprio sujeito, e é condição *intrínseca* da atividade dele. Esta é a dependência da alma dos animais. — Depende só *extrinsecamente*, quando uma substância é só por si o princípio adequado das suas operações, embora precise do auxílio da outra, que lhe forneça os objetos sobre os quais possa exercer a sua energia. Em tal caso, a cooperação da matéria é só necessária por causa do *objeto*, e é condição *extrínseca* da atividade do sujeito.

A alma humana é *intrinsecamente* independente da matéria, enquanto não constitui com esta o princípio *adequado* das operações *intelectuais*; porque é só a alma que pensa, e não uma faculdade *orgânica*, isto é, composta de alma e de corpo. Todavia, a nossa alma depende da matéria *extrinsecamente*, porque as faculdades sensitivas apresentam os objetos, que depois a alma por si só entende. — Para a alma ser *espiritual*, basta que seja intrinsecamente independente da matéria.

a substância *espiritual*, ainda que esteja unida a matéria, não depende dela *intrinsecamente*, nem nas suas operações, nem na sua existência. — À substância *simples*, por não *subsistir* em si mesma, mas no composto, acaba com a dissolução do composto; a substância *espiritual*, por *subsistir* em si mesma, continua a viver fora da matéria, a que está unida.[1]

34. Método a seguir na demonstração da espiritualidade da alma humana. — A *espiritualidade* não é uma coisa *acidental*, que derive da nossa alma, como o são em geral todas as faculdades; mas é a própria *essência* da alma humana. Por isso, assim como a essência da nossa alma não se pode conhecer *imediatamente* em si mesma, mas só por meio das operações, de que ela é o princípio *primeiro*; assim também só por meio dessas operações pode conhecer-se a sua *espiritualidade*.

Este método é conforme a razão. Na verdade, entre a essência de um ser e as suas operações existe a mesma ordem e proporção, que existe entre a causa e o efeito; e por isso da natureza das nossas operações podemos e devemos deduzir a natureza da nossa alma, como da natureza do efeito podemos e devemos deduzir a natureza da causa.

Se, pois, demonstrarmos que em nós há operações independentes *intrinsecamente* da matéria, deveremos concluir que também a nossa alma é *intrinsecamente* independente da matéria, e por isso é *espiritual*.[2]

---

1 Alguns escritores confundiram a *simplicidade* com a *espiritualidade*, de modo que, segunde eles, o ente, que é simples, é também espiritual. Desta confusão resultaram absurdas conseqüências; porque uns, como *Helvetius,* não podendo negar aos animais um princípio *simples* de vida, concederam-lhes o espírito e assim os igualaram ao homem; — outros, como *Descartes,* não podendo conceder aos animais o espírito, negaram-lhes também um princípio *simples* de vida, e fizeram deles outras tantas máquinas.

2 O método que seguimos para demonstrar a *espiritualidade* da alma compõe-se de duas partes: da observação dos *fatos* e da aplicação dos princípios racionais. Os fatos são as nossas operações *intelectuais;* os princípios racionais resumem-se no princípio de *causalidade: todo o efeito exige uma causa proporcionada.* — Os *fatos* são as nossas operações *intelectuais.* Na verdade, a alma exerce uma tríplice série de operações: *vegetativas, sensitivas* e *intelectuais;* mas não do mesmo modo. Para exercer as operações *vegetativas e sensitivas*, a alma precisa do concurso dos órgãos; ao passo que, para exercer as funções da vida *intelectual*, a alma não precisa do auxílio dos órgãos. Por isso, se as operações *vegetativas* e *sensitivas* demonstram a *simplicidade* da alma, as *intelectuais* manifestam a sua *espiritualidade*.

Quando dizemos que a alma, nas operações *intelectuais*, opera sem o auxílio dos órgãos, não queremos dizer que a alma pode pensar regularmente sem o cérebro

ou com um cérebro perturbado, mas queremos dizer que não é o órgão material que pensa, mas é só a alma. Por outras palavras: a alma, como dissemos, nas operações *intelectuais*, é *intrinsecamente* independente dos órgãos, porque é só ela que pensa, embora *extrinsecamente* dependa dos órgãos, que fornecem os materiais do pensamento.

As operações *intelectuais* podem considerar-se *subjetiva* e *objetivamente*. Consideradas *subjetivamente*, são modificações da inteligência, e não são conhecidas de um modo claro e completo. Consideradas *objetivamente*, isto é, no *objeto* que atingem, são mais accessíveis a investigação; porque pela natureza do objeto conhecemos a natureza das operações e por isso das faculdades e da essência, pois um objeto *espiritual* só pode ser atingido por uma operação *espiritual*, e uma operação *espiritual* só pode emanar de uma faculdade *espiritual*, e esta só de uma essência *espiritual*.

A legitimidade do método, que empregamos, é reconhecida pelos mais insuspeitos escritores. Citaremos as palavras de *Buchner, Vogt* e *Wundt*.

Büchner diz: "A teoria positivista é obrigada a confessar que o *efeito deve corresponder a causa*, e que por isso efeitos complicados supõem complicadas combinações da matéria" (*Matiére et force*, p. 218).

Vogt: "É também necessário que a *função seja proporcionada a organização*, e medida por esta" (*Leçons sur l'homme*, p. 12).

Wundt: "Não podemos medir *diretamente* nem as causas produtoras dos fenômenos, nem as forças produtoras dos movimentos, *mas podemos medi-las pelos seus efeitos*" (Cit. por Ribot, *Psycol. allem.*, p. 222).

De resto, este método emprega-se constantemente nas ciências naturais. Assim a *química*, estudando e analisando as propriedades e as operações dos corpos, chega ao conhecimento da natureza íntima destes.

Os *positivistas* sustentam que o método, que empregamos, não pode produzir certeza e ciência; porque, dizem, a conclusão — *a alma é espiritual* — não pode ser verificada pela experiência sensível, e toda a conclusão que não é verificada pela experiência sensível é incerta.

No decurso deste compêndio respondemos mais de uma vez a esta e semelhantes objeções. Só acrescentaremos que o argumento dos *positivistas* se pode retorquir contra eles, pois que podemos dizer: Todo o que não é verificado pela experiência não é certo; ora o princípio dos positivistas — *toda a conclusão deve ser verificada pela experiência* — não foi verificado pela experiência. Logo, este princípio não é certo.

Descartes e os seus sequazes opinam que, para se concluir que a nossa alma é *espiritual,* basta provar que ela é *inextensa* e *indivisível.* — Mas esta opinião é falsa. Do fato de a nossa alma ser inextensa e indivisível só pode concluir-se que ela é *simples,* mas não que é *espiritual;* porque, repetimos, a *simplicidade* denota ausência de partes ou de matéria, mas a *espiritualidade* significa *intrínseca* independência da matéria. — Os cartesianos partem do falso suposto de que a *espiritualidade* se identifica com a *simplicidade.*

S. Tomás trata da *espiritualidade* da alma humana sobretudo na *Summa Theol.*, I p., q. 75, a. 2., e nas *Questões Disput., De Anima,* a. 1

35. A espiritualidade da alma humana demonstra-se pelas operações da inteligência.

a) A nossa inteligência conhece objetos meramente *imateriais* ou *espirituais*: Deus, a *virtude*, a *justiça*, a *ordem*, a *relação* entre a causa e o efeito, etc. Ora, se a nossa inteligência fosse uma faculdade orgânica ou dependente da matéria, não poderia conhecer semelhantes objetos; porque, devendo entre a faculdade e o seu objeto existir uma proporção, uma faculdade orgânica ou dependente da matéria só pode perceber objetos materiais, extensos e concretos, mas Deus, a *virtude*, a *justiça*, etc., são objetos espirituais, inextensos e independentes da matéria. Logo, a nossa inteligência é uma faculdade espiritual. Mas a inteligência deriva da alma, e um efeito não pode ser superior ao princípio de que emana. Logo, a alma humana é *espiritual*.[1]

b) A *espiritualidade* da alma demonstra-se não só pelo conhecimento que temos dos objetos *imateriais* ou *espirituais*, mas também pelo *modo* por que percebemos os objetos *materiais*. Na verdade, ao passo que os nossos sentidos param na superfície dos corpos e só percebem as suas qualidades sensíveis, a inteligência, penetrando no íntimo dos objetos materiais, percebe a essência deles, não *material*, *singular* e *contingente*, própria de um indivíduo, mas *imaterial*, *universal* e *necessária*, comum a todos os indivíduos da mesma espécie. Ora, se a inteligência fosse uma faculdade orgânica e dependente da matéria, não poderia conhecer a essência *imaterial*, *universal* e *necessária* das coisas corpóreas; porque uma faculdade orgânica só atinge os objetos que nela fazem impressão, e que por isso são *materiais*. Logo, a inteligência é uma faculdade espiritual. Se a inteligência é espiritual, também a alma deve ser e é *espiritual*.[2]

---

1 Este argumento, aduzido em favor da *espiritualidade* da alma, é convincente. Uma faculdade orgânica só pode perceber objetos que, pelas suas propriedades sensíveis, a impressionem. Isto é claro. Ora, os objetos, que a inteligência percebe, não são dotados de propriedades sensíveis, que impressionem a faculdade cognitiva; pois Deus, a *justiça,* a *virtude,* etc., não têm cores para atrair os nossos olhos, nem harmonia para ferir os nossos ouvidos, nem sabor para interessar a nossa língua. Logo, devemos concluir que — ou aqueles objetos não são percebidos por nenhuma das nossas faculdades, — ou que são percebidos por uma faculdade espiritual. Mas não podemos dizer que aqueles objetos não são percebidos por nenhuma das nossas faculdades; porque isto seria contrário ao testemunho da consciência. Logo, são percebidos por uma faculdade *espiritual.*

2 Nem este argumento é menos convincente. A nossa inteligência tem idéias *universais,* formadas pela abstração. Não só conhecemos este ou aquele

c) A inteligência humana não só percebe os objetos *imateriais* e os *materiais* de um modo *imaterial*, mas também reflete sobre si mesma, vê o seu ato, e afirma a própria identidade e permanência através da multidão das idéias, que se sucedem constantemente; de modo que ela é, ao mesmo tempo, faculdade cognitiva e objeto conhecido. Mas, se a inteligência fosse uma faculdade orgânica, não poderia refletir sobre si mesma; porque uma faculdade orgânica é composta de partes extensas, e uma parte extensa pode refletir sobre uma outra parte, mas nunca sobre si mesma. Logo, a inteligência humana é faculdade espiritual. Mas uma faculdade espiritual só pode derivar de uma essência espiritual. Log a lama humana é *espiritual.*[1]

---

homem individual, mas também a humanidade em geral, isto é, a humanidade considerada nos seus elementos essenciais (abstrata das propriedades particulares, que a tornam concreta e singular), e por isso comum a todos os homens. Sem idéias universais, não é possível a ciência, nem o juízo, nem o raciocínio. A inteligência, pois, tem idéias universais. Ora, se a inteligência fosse uma faculdade orgânica, não poderia apreender idéias *universais.* Com efeito, uma faculdade orgânica só apreende o que lhe é acessível, o que a pode impressionar, e por isso o que existe na ordem física e real. Mas o universal, como *tal,* isto é, abstrato das condições individuais, não existe na ordem física e real; porque no mundo não existe a essência, separada das condições individuais e concretas, mas existem indivíduos dotados daquela essência. Logo, a inteligência é uma faculdade inorgânica e espiritual; visto que só uma faculdade inteiramente independente da matéria pode atingir objetos imateriais, pois a faculdade deve ser proporcionada ao objeto. Logo, a nossa alma é *espiritual.*

1 Também este argumento prova convincentemente a proposição. — A nossa alma reflete sobre o próprio pensamento, pensa que pensa, conhece-se a si mesma como *sujeito* das suas operações, e percebe a sua essência, distinguindo-a do seu ato. Deste modo, a alma é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu pensamento, e a sua operação é eminentemente *imanente.* Ora, se a alma pensasse por meio de um órgão, não poderia refletir sobre si mesma, nem conhecer-se como *sujeito* das próprias operações. — Não poderia refletir sobre si mesma, porque seria necessário que o órgão se objetivasse, isto é, se tornasse objeto de si mesmo. Mas isto é impossível; porquanto no corpo uma parte pode obrar sobre outra parte, mas nunca refletir sobre si mesma. — Nem poderia conhecer-se a si mesma como *sujeito* das suas operações; porque, para isso, deveria perceber a relação de *causalidade;* mas esta relação, por ser uma coisa *abstrata,* não pode ser percebida por uma faculdade orgânica. Logo, a nossa alma não pensa por meio de um órgão material, mas é *intrinsecamente* independente da matéria, é *espiritual.*

36. A espiritualidade da alma humana demonstra-se pelas operações da vontade.

a) A nossa vontade deseja bens imateriais e espirituais, como são a *virtude*, a *ciência*, a *posse* de Deus, etc., e nestes bens encontra a sua perfeição e a sua felicidade. Se deseja bens espirituais, a nossa vontade é espiritual; não só porque todo o ser só tende para o bem que lhe é semelhante, mas também porque bens espirituais ou imateriais não podem impressionar uma faculdade orgânica ou dependente da matéria. Se a vontade é *espiritual*, também a alma é espiritual; porque a vontade, como a inteligência, deriva da essência da alma e nunca um efeito pode exceder em perfeição a causa, de que deriva.[1]

b) Se a nossa vontade fosse uma faculdade orgânica e dependente da matéria, nas suas operações, não poderia levantar-se sobre a matéria e dominá-la; pois repugna que o instrumento domine o agente pelo qual é movido. Ora, a nossa vontade efetivam ente rege e domina a matéria, sujeitando-a as dores, aos tormentos e à morte, apesar de toda a resistência que opõe o apetite sensitivo. Logo, a nossa vontade é independente da matéria, e por isso é *espiritual*. Logo, a alma humana é *espiritual*.[2]

---

1 As faculdades *apetitivas* de um ser estão em proporção com as suas faculdades *perceptivas*; porque um ser tende para o objeto que conhece. Se as faculdades *perceptivas* atingem objetos materiais, as *apetitivas* tendem para objetos materiais; como também, se as faculdades *perceptivas* atingem objetos *espirituais*, as *apetitivas* tendem para objetos *espirituais*. A nossa inteligência apreende objetos espirituais; e por isso a nossa vontade tende para objetos espirituais. Se a inteligência, pelo fato de apreender objetos *espirituais*, é *espiritual*; também a vontade, pelo fato de tender para objetos espirituais, é *espiritual*, porque, como dissemos, toda a faculdade tende para os objetos que lhe são semelhantes.

2 Note-se a diferença entre as operações do apetite do animal e as da vontade do homem. — O apetite do animal segue *necessariamente* as impressões orgânicas; a vontade do homem pode resistir e muitas vezes resiste as impressões orgânicas. O apetite instintivo do animal pode ser subjugado por uma força externa; a vontade do homem pode resistir e muitas vezes resiste a todas as pressões dos agentes externos, de modo que, se a matéria cede, a vontade triunfa. Ora, a vontade do homem não poderia contrariar e dominar a matéria, se não fosse inteiramente independente da própria matéria, isto é, se não fosse espiritual.

ARTIGO IV
A espiritualidade da alma humana e o materialismo

37. Doutrina do materialismo. — O *materialismo* pretende que o pensamento não é o produto de uma faculdade inorgânica, mas é apenas uma secreção, um movimento, uma função do cérebro, porque a matéria por si é capaz de pensar.

Provaremos que a matéria é absolutamente incapaz de pensar, e que por isso o pensamento não é uma secreção, nem um movimento, nem uma função do cérebro.[1]

38. Repugna que o pensamento seja um produto da matéria. — Repugna que um efeito seja dotado de atributos diametralmente opostos, ou superiores, aos atributos de que é dotada a sua causa; porque esse efeito não teria uma causa proporcionada. Ora, o pensamento é dotado de atributos opostos, e superiores, aos que possuo a matéria. Na verdade, o pensamento, como temos provado, é abstrato e incorpóreo, não tem figura nem peso, e prescinde das circunstâncias ou condições de tempo e de lugar; ao passo que a matéria é necessariamente concreta e sensível, tem figura e peso, e está determinada pelas circunstâncias de tempo e de lugar. Logo, repugna que o pensamento seja ura produto da matéria.[2]

39. O pensamento não é uma secreção do cérebro. — Tudo o que um órgão segrega, é material, divisível, ponderável. Ora, o pensamento — é *imaterial*, porque apreende o universal, o espiritual; — é *indivisível*, porque repugna que uma idéia abstrata, como a

---

1 As asserções do *materialismo* foram já indiretamente refutadas no artigo precedente, em que demonstramos que o pensamento é o produto de uma faculdade espiritual ou independente da matéria. Mas, tratando-se de um sistema, que, em nome da ciência, espalha as mais absurdas e perniciosas doutrinas, julgamos necessário refutá-lo diretamente, ainda que haja, por vezes, alguma repetição de certos princípios fundamentais.

2 *Locke*, embora admitisse uma distinção entre a alma e a matéria, todavia opinou que só pela razão não podemos demonstrar se o princípio pensante no homem é uma substância distinta do corpo, ou se é a própria matéria que é dotada da força do pensar. É a célebre *dúvida* de *Locke.*

No texto demonstramos que a matéria, em quanto for matéria, é incapaz de pensar. Matéria e pensamento são duas coisas incompatíveis.

da *virtude*, da *justiça*, possa dividir-se em metades, em quartos, etc.; — é *imponderável*, porque é absurdo dizer que uma idéia pesa, por exemplo, vinte ou quarenta gramas. Logo, o pensamento não é uma *secreção* do cérebro.[1]

40. O pensamento não é um movimento do cérebro.

a) O movimento de um ente material é um fenômeno exterior ou transeunte, é a modificação de uma coisa extensa, figurada, situada no espaço e determinada pelo tempo; ao passo que o pensamento é uma coisa interior ou imanente, não tem extensão nem figura, prescinde do tempo e do espaço.

b) De mais, se o pensamento fosse um movimento material, a mesma faculdade, que percebe o pensamento, deveria perceber o movimento; e vice-versa. Mas não é assim. Pela consciência, percebemos o pensamento, mas não o movimento; e, pelos sentidos, percebemos o movimento, mas não o pensamento.

c) Finalmente, se o pensamento fosse um movimento da matéria, o pensamento deveria estar sujeito a todas as leis, a que está sujeito o movimento. Todavia não é assim. A substância, que está em movimento, deve tocar todos os pontos do espaço, que percorre; mas o princípio pensante, quando pensa, passa de repente de um ponto para outro mais remoto, sem, contudo, tocar os pontos intermédios.

---

1 *Vogt* tornou-se célebre por esta frase: "O pensamento está para com o cérebro na mesma relação em que a bílis está para com o fígado".

A opinião de *Vogt,* que é apenas uma repetição da de *Cabanis* (*Rapports du physique* ecc.), é absurda. Na verdade, a produção de uma coisa está em harmonia com a sua natureza; de modo que duas coisas serão diversamente produzidas, se diversas forem as suas naturezas. Ora, a natureza da bílis é essencialmente diversa da do pensamento. Porquanto, — a bílis é uma substância visível, o pensamento é uma coisa invisível, — a bílis é uma secreção, porque se expele do fígado, mas o pensamento não é uma secreção, porque não se expele da faculdade cognitiva, mas fica nela.

De resto, os mais insuspeitos escritores, como *Büchner, Maudsley, Lewes, Lange,* declararam que aquela comparação foi mal escolhida.

Citaremos apenas as palavras de *Büchner:* "O mais minucioso exame não permite descobrir uma analogia real entre a secreção da bílis e o processo pelo qual se forma no cérebro o pensamento. A bílis é uma substância palpável, ponderável e visível, e, além disso, é matéria excrementícia, que se expele do corpo; pelo contrário, o pensamento, longe de ser matéria excrementícia, constituo uma atividade ou um movimento das substâncias ou das combinações das substâncias dispostas no cérebro por um modo determinado" (*Force et matière*, p. 322).

Logo o pensamento não é um movimento do cérebro.[1]

41. O pensamento não é uma função do cérebro.

a) Toda a função do cérebro é sensível, concreta e determinada pelo tempo e pelo espaço. Ora, o pensamento, como dissemos, escapa à percepção dos sentidos, é universal e prescinde de todo o tempo e de todo o espaço.

b) Se o pensamento fosse uma função do cérebro, entre a faculdade pensante e o próprio cérebro deveria existir *sempre* uma equação completa e rigorosa. Ora, a experiencia demonstra que semelhante equação não existe *sempre*.

Logo o pensamento não é uma função do cérebro.[2]

---

1 Foram *Molleschott*, *Büchner*, *Herzen*, *Richet*, e outros materialistas, que reduziram o pensamento a um movimento das moléculas cerebrais.

Os *materialistas* objetam: Quando pensamos, as moléculas cerebrais movem-se. Logo, o pensamento é um movimento do cérebro.

Concedemos o fato, mas negamos a conseqüência, que dele tiram os materialistas. Do fato, apontado pelos adversários, só pode deduzir-se que o pensamento anda acompanhado pelo movimento das moléculas cerebrais, mas não se deduz que o pensamento é o próprio movimento. Como provaremos daqui a pouco, a atividade da alma *agora* não se exerce sem o concurso dos sentidos internos; e, como os sentidos internos têm o seu órgão em certas regiões do cérebro, segue-se que, exercendo a alma as operações intelectuais, também o cérebro deve entrar em movimento.

O próprio *Taine* confessa que o pensamento e o movimento não podem identificar-se um com outro, porque são irredutíveis (*De l'intellig.* t. I, p. 335).

2 Os *materialistas*, para provar que o pensamento é uma função do cérebro, recorrem a *anatomia* e a *fisiologia*. Na opinião deles, a *anatomia* diz que entre o pensamento e o cérebro existe *sempre* uma equação *completa* e *rigorosa*, e a *fisiologia* diz que o pensamento é uma *função* do cérebro.

Respondemos que, embora entre o cérebro e o pensamento existisse *sempre* uma rigorosa e perfeita equação, isto só provaria que o cérebro é uma *condição* do pensamento, e não que é *causa*. Mas é falso que a *anatomia* ensine que entre o cérebro e o pensamento existe aquela equação; como é falso que a *fisiologia* ensine que o pensamento é uma função do cérebro.

Em defesa destas nossas proposições, provaremos primeiramente que a *anatomia* não demonstra existir entre o cérebro e o pensamento uma *rigorosa* equação, e que a *fisiologia* não ensina ser o cérebro o órgão do pensamento; em seguida, provaremos que o cérebro é apenas o órgão das *condições* do pensamento, e finalmente faremos a crítica de algumas asserções dos mais famigerados materialistas.

*

O estudo *anatômico* do cérebro não é recente, pois vem de idades remotas; mas o estudo das suas relações com o pensamento é moderno e principiou com a reação, que tinha por fim recompor o homem e restituir-lhe a unidade pessoal, que *Descartes* tão inconsideradamente tinha quebrado.

a) *Gall* foi quem primeiro tentou resolver o problema das relações entre o cérebro e o pensamento. Defensor acérrimo da unidade pessoal do homem, o naturalista alemão indicou o caminho, que um sábio deve seguir nas suas investigações acerca do homem, mas não conseguiu o seu fim. Defendeu a espiritualidade da alma humana, mas inventou um sistema, que devia subministrar muitas armas aos materialistas.

O *frenologismo* foi recebido com entusiasmo; pois uma simples observação do crânio permitia a todos o conhecer as faculdades intelectuais predominantes no indivíduo. Segando *Gall*, no cérebro distinguem-se muitas e diversas proeminências. Cada uma delas é órgão de uma faculdade primitiva e superior. E, como a forma do crânio corresponde perfeitamente a forma do cérebro, legitimamente nas saliências do crânio podemos reconhecer e distinguir as faculdades da alma. — *Spurzheim*, discípulo de *Gall*, encontrou mais proeminências no cérebro, e deu às faculdades da alma uma disposição ou localização diversa da do seu mestre.

Esta teoria não tinha uma base sólida. *Gall* e *Spurzheim* dividiram o cérebro e localizaram as faculdades a capricho e sem critério; por isso o *frenologismo* encontrou oposição entre os sábios, e foi condenado pela razão, pela ciência e pela experiência. — Foi condenado pela razão; porque faculdades espirituais, como são a inteligência e a vontade, não podem residir em órgãos materiais. — Foi condenado pela ciência; porque a anatomia demonstra que a conformação exterior do crânio não corresponde à sua conformação interior e por isso a forma do cérebro. — Foi condenado pela experiência; porque no crânio de *Laplace* foi encontrado o órgão da estupidez, no crânio do famoso assassino *Fiesch* foi encontrado o órgão da benevolência e no do célebre ladrão *Lacenaire* o órgão da liberalidade.

b) Os materialistas, não encontrando no crânio dos vivos razões para a defesa das suas doutrinas, foram procura-as no crânio dos mortos. Mediram a capacidade do crânio dos mortos; porque deste modo, diziam, temos a quantidade exata da massa cerebral, e por isso a quantidade da inteligência; pois grande volume do encéfalo denota necessariamente grande talento. — *Büchner* recorre a autoridade dos chapeleiros, e diz que a quotidiana experiência destes oficiais ensina que a classe culta precisa de chapéus maiores que a classe ignorante.

Se fosse verdade que uma capacidade maior do crânio denota sempre maior inteligência, os crânios dos antepassados deviam ter uma capacidade inferior à dos nossos; pois os materialistas dizem que os antepassados eram dotados de uma inteligência medíocre, muito inferior à dos homens da nossa época. Todavia a experiência mostra o contrário. Encontraram-se seis crânios, nas grutas de Lozère, na França, pertencentes a uma época remotíssima, a que deram o nome de *época da*

pedra polida. Pois bem, cada um desses crânios tinha uma capacidade média de 1606 centímetros cúbicos; ao passo que dá experiência, feita em 67 crânios de indivíduos parisienses, do último século, resultou que estes crânios tinham uma capacidade média de 1559c. c., isto c, 47c. c. menos que os crânios da *pedra polida*.

Mas façamos uma comparação entre os crânios dos indivíduos de diversas nações na época presente. A capacidade do crânio dos Esquimós é de 1546c. c., a dos Neozelandeses é de 1497c. c., a dos Japoneses de 1486c. c., a dos Europeus de 1467c. c. Se fosse verdadeira a opinião dos materialistas, os Esquimós seriam os mais inteligentes do mundo, e os Europeus só ocupariam o quarto grau na escala da inteligência; o que é falso.

c) *Topinard* e os seus discípulos ficaram deveras embaraçados à vista deste resultado, como de um fenômeno imprevisto; mas não se deram por vencidos. Mudaram apenas o campo da contenda, e disseram que não é a capacidade do crânio que se deve medir, mas é o próprio cérebro que se deve pesar; pois o peso do cérebro aumenta com o grau do desenvolvimento intelectual; quanto mais desenvolvido for o cérebro, tanto mais poderosa será a inteligência.

Este recurso não salva o materialismo. Apelemos para a *anatomia*, que nos dá os seguintes resultados:

O cérebro de um elefante pesa em média ..... 3000gr.
O do delfim ..... 1800 ”
O da baleia..... 1500 ”
O do homem ..... 1300 ”

Se, pois, o desenvolvimento do cérebro fosse proporcionado ao desenvolvimento intelectual, o elefante, o delfim e a baleia seriam mais inteligentes do que o homem.

d) Os materialistas dizem que não se deve atender ao peso *absoluto* do cérebro, mas sim ao peso *relativo*.

Respondemos que este recurso é perfeitamente inútil e vão. Prescindindo dos outros animais, que formam a escala zoológica, e considerando só os mamíferos, temos os seguintes resultados. No cavalo, o peso do cérebro está para o peso do corpo como 1 para 400; no macaco, como 1 para 100; no homem, como 1 para 47; no sagüim, como 1 para 28; no canário, como 1 para 14. Se, pois, valesse o argumento dos materialistas, o sagüim e o canário deveriam ser mais inteligentes do que o homem, pois o peso do cérebro daqueles animais é *relativamente* maior que o do homem.

e) Os materialistas, porém, querem limitar-se ao peso *relativo* do cérebro das raças humanas, e dizem que, na mesma espécie humana, o peso do cérebro das diversas raças está em rigorosa proporção com os diferentes graus de civilização e por isso de inteligência.

Semelhante asserção, que, há pouco tempo, era tida como um axioma científico, está hoje abandonada, como contraria a experiência.

Eis o peso do cérebro de alguns povos.

O cérebro dos escoceses pesa em média..... 1417 gr.
O dos insulares das carolinas..... 1402 ”
O dos esquimós..... 1398 ”
O dos ingleses ..... 1388 ”
O dos bávaros ..... 1375 ”
O dos franceses ..... 1359 ”
O dos anamitas ..... 1341 ”
O dos italianos ..... 1308 ”

Na opinião, pois, dos materialistas, os Insulares das Carolinas, os esquimós e os Anamitas deveriam ser mais inteligentes do que os Ingleses, os Bávaros, os Franceses e os Italianos.

f) A falsidade do sistema materialista torna-se ainda mais evidente, se considerarmos o cérebro no seu desenvolvimento. — Eis os resultados anatômicos, segundo as experiências de *Boyd*.

No nascimento, o cérebro humano pesa..... 331 gr.
Na idade de 3 meses ..... 493 ”
De 3 a 6 meses ..... 603 ”
De 6 meses a 1 ano ..... 777 ”
De 1 a 2 anos..... 942 ”
De 2 a 4 anos..... 1097 ”
De 7 a 14 anos..... 1302 ”
De 14 a 20 anos..... 1324 ”
De 20 a 30 anos..... 1357 ”
De 30 a 40 anos..... 1366 ”
De 40 a 50 anos..... 1352 ”
De 50 a 60 anos..... 1343 ”
De 60 a 70 anos..... 1315 ”
De 70 a 80 anos..... 1289 ”
De 80 a 90 anos..... 1284 ”

Conhecidos estes resultados, tiramos as seguintes conclusões.

1) Se o cérebro fosse o órgão do pensamento, a criança, que tem um ano de idade, já deveria pensar, porque tem 777 gramas de cérebro, isto é, um volume superior ao volume do macaco já adulto, que, segundo as doutrinas dos materialistas, é dotado de inteligência.

2) De mais, se o grau da inteligência estivesse na razão direta do peso do cérebro, todas as crianças de 12 anos, cujo cérebro pesa 1260 gramas, deveriam

ser mais inteligentes do que o célebre *Gambetta*, cujo cérebro apenas pesava 1160 gramas, isto é, 140 gr. menos que a média.

3) Finalmente, se do peso do cérebro dependesse o grau da inteligência, então o homem, depois dos 40 anos, quando o peso do cérebro principia a declinar, deveria declinar nas faculdades intelectuais. Mas não é assim; porque todos sabem que, geralmente, depois dos 40 anos principia a idade da reflexão, do juízo e do conselho.

Verdade é esta tão evidente, que um dos mestres materialistas, Broca, apertado pelas objeções de *Gratiolet*, chegou a fazer a seguinte declaração, que está em contradição aberta com as doutrinas materialistas: "Ninguém pretendeu, nem pode pretender, que exista uma relação *absoluta* entre o desenvolvimento da inteligência e o volume do cérebro. Protestei sempre contra este absurdo, o sábio nem sequer pôde pensar em que, medindo o cérebro, meça a inteligência".

Todos estes desmentidos da *anatomia* deviam ser mais que suficientes para obstar a que os materialistas apregoassem as suas doutrinas em nome da ciência. Mas não sucedeu assim. Obrigados a reconhecer que nem nas proeminências e na cavidade do crânio, nem no peso *absoluto* ou *relativo* do cérebro encontravam uma base para o seu edifício, os materialistas disseram que, enfim, o volume do cérebro é um dos fatores da inteligência, mais não é *único*; pois o grau mais ou menos elevado da inteligência depende da simetria dos hemisférios cerebrais, da quantidade da substância cinzenta e de fósforo, e da grandeza dos lobos frontais.

Examinemos estas afirmações.

g) Foi o naturalista *Bichat*, quem fez depender o maior ou menor desenvolvimento da inteligência da simetria, mais ou menos perfeita, dos hemisférios cerebrais.

Mas esta opinião morreu com o próprio autor. Na autópsia feita ao cadáver de *Bichat*, um dos hemisférios cerebrais foi encontrado atrofiado; e, todavia, esse anatomista era inteligentíssimo. Em seguida, a ciência demonstrou que o atrofiamento parcial ou total de um só hemisfério pode deixar e muitas vezes deixa intacta a inteligência.

h) Apelando para a substância *cinzenta*, os materialistas disseram que os que têm mais substância cinzenta, têm mais inteligência. E, como a substância *cinzenta* forma a camada cortical do cérebro, sustentaram que o grau da inteligência será mais ou menos elevado, segundo forem mais ou menos salientes as *circunvoluções*.

Não gastaremos muitas palavras para refutar esta doutrina. Só diremos que, se devêssemos acreditar nas palavras dos materialistas, então mais inteligentes do que todos os outros animais, mais inteligentes do que o próprio homem seriam o carneiro e o... jumento; porque as *circunvoluções* do cérebro destes dois animais são salientíssimas, e, pelo contrário, o mais estúpido de todos os animais seria o castor, que tem o cérebro liso.

i) Outros materialistas, como *Moleschott*, *Couerbe*, *Feuerbach*, atribuem o maior ou menor desenvolvimento da inteligência a maior ou menor quantidade de *fósforo* contido no cérebro; e dizem que a abundância de *fósforo* no cérebro produz gênio; o seu excesso, loucura; e a sua ausência ou escassez, idiotismo.

Esta opinião foi refutada por muitos sábios, e especialmente por *Frèmy*. As análises químicas, realizadas no cérebro de muitos loucos, mostraram que ele não tem mais *fósforo* do que o dos outros homens. — De mais, o cérebro dos peixes e o do animal suíno têm mais fósforo, que o do homem; e, todavia, ninguém dirá que esses animais são mais inteligentes do que o homem. — Finalmente, o fósforo desenvolve-se no cérebro dos animais depois da sua morte, e por isso não pode ser a causa da inteligência.

j) Outros materialistas dizem que a inteligência está localizada nos *lobos frontais*. — *Topinard* diz: "Nos lobos frontais residem as mais altas faculdades. Lobos volumosos, e por isso fronte espaçosa, revelam grande inteligência; lobos atrofiados, e por isso fronte baixa, são indicio de uma inteligência medíocre ou nula".

Respondemos que o desenvolvimento dos lobos frontais não é indício seguro do desenvolvimento da inteligência. Se em alguns idiotas esses lobos estavam atrofiados, em outros conservavam o seu estado normal. Se *Walter Scott* e *Cuvier* possuíam uma fronte alta, o célebre *Lacépède* e o General *Lamarque* eram dotados de uma fronte baixa.

k) Outros materialistas, como *Newmann de Leipzig*, colocaram a inteligência nos lobos occipitais, porque no cérebro de muitos loucos esses lobos estavam mais atrofiados do que os frontais.

Esta opinião, como a antecedente, está desmentida pela moderna teoria das *localizações*, — teoria que tem por autores dois fisiologistas alemães, *Fritsch* e *Hitzig*. Estes sábios demonstraram até a evidência que os *centros motores* residem quase exclusivamente no lobo parietal e na metade posterior do lobo frontal, e que a sensibilidade reside na parte posterior dos hemisférios e especialmente nos lobos occipital e temporo-esfenoidal. Deste modo todo o cérebro só é órgão do movimento e da sensibilidade. A inteligência, pois, não tem órgão, e por isso não é uma função do cérebro. — É verdade que os materialistas dão aos *centros motores* o nome de *centros psicomotores*, e fazem desses centros o órgão da inteligência; mas esta pretensão foi eliminada pela ciência, que nas camadas corticais reconheceu o único e exclusivo ofício de *centros motores*.

A *anatomia*, pois, longe de favorecer o materialismo, refuta-o.

Concluiremos com *Waitz*; "Duvidamos que haja um só indivíduo, dotado de alguns conhecimentos fisiológicos, que se persuada de que o espírito se avalie pelo peso do cérebro, se meça pela grandeza do crânio, pelo desenvolvimento comparativo das diferentes partes da massa encefálica, e de que as inumeráveis aptidões ou disposições intelectuais, morais e sentimentais se desenhem nas protuberâncias da superfície do crânio".

*

Os materialistas recorrem também a *fisiologia*, e, em nome desta ciência, proclamam que o cérebro é órgão do pensamento, pois que está averiguado que o cérebro *trabalha*, quando o homem pensa.

Vejamos se verdadeiramente a *fisiologia* dá razão aos materialistas.

É certo que o cérebro *trabalha*, quando o homem pensa.

Agora pergunta-se: O cérebro será o órgão, a causa *eficiente* do pensamento, ou apenas uma *condição*?

Os materialistas dizem que o cérebro é o *órgão*, a *causa eficiente* do pensamento; nós, pelo contrário, sustentamos que é apenas uma *condição*.

Será verdade que a *fisiologia* ensina ser o cérebro o *órgão* do pensamento? — Respondemos que não. Temos em nosso favor o testemunho dos celebres *Gavarret* e *Griesinger*, e dos insuspeitos *Du Bois-Reymond* e *Tyndall*.

a) *Gavarret* assim se exprime: "Da parte do cérebro há um aumento de atividade e de combustão, e uma produção de calor; e, ao mesmo tempo, dá-se uma manifestação psíquica. Entre aquele trabalho interior e essa manifestação existe uma coincidência perfeita; o primeiro é evidentemente uma *condição* da segunda. Mas haverá, além desta, uma outra relação entre os dois fenômenos? Existirá uma medida comum para a quantidade de calor que se exala e um pensamento que se concebe? Enquanto se não encontrar essa medida comum, não temos o direito de afirmar — *que o trabalho cerebral e a concomitante manifestação psíquica só diferem na forma, — que estes dois produtos têm a mesma natureza, — que o primeiro é causa suficiente do segundo*" (*Les phénomènes physiques de la vie*, 1869).

b) Griesinger diz; "Como é que um fenômeno material e físico, que se realiza nas fibras nervosas ou nas células ganglionares, pode tornar-se uma idéia, ou um ato de consciência? Isto é absolutamente incompreensível" (*Traité des maladies mentales*, trad. Doumic. 1865).

c) *Du Bois-Reymond* escreve: "Ainda que conhecêssemos intrinsecamente o cérebro, os fenômenos intelectuais seriam sempre incompreensíveis... O mais profundo conhecimento do encéfalo só nos manifesta a matéria em movimento. Mas nenhuma disposição, nenhum movimento de partes materiais pode servir-nos de ponte de passagem para o domínio da inteligência... Á primeira vista e por uma observação superficial parece que, pelo conhecimento dos fatos materiais no cérebro, poderíamos compreender certos fatos de ordem espiritual...; mas a mais breve reflexão mostra que isto é uma ilusão. Apenas podemos obter noções sobre as circunstâncias da vida espiritual, que se tornam manifestas pelas impressões dos sentidos, mas não sobre a natureza da vida espiritual por meio dessas circunstâncias... De modo nenhum se pode compreender como a consciência possa nascer da combinação de certo número de átomos de carbono, hidrogênio, azote, oxigênio, etc. Não é preciso demonstrar a impossibilidade atual e permanente de compreender os elevados fenômenos espirituais pela suposta mecânica dos átomos cerebrais... Os nossos conhecimentos naturais estão encerrados entre dois limites: de um lado a incapacidade para compreender a matéria e a força, do outro a impossibilidade de deduzir das condições materiais os fenômenos espirituais: estes limites estão determinados irrevogavelmente" (*Sur les bornes de la philos. naturelle*).

d) *Tyndall* diz: "É impossível conceber a passagem da física do cérebro ao fato correspondente da consciência intima das sensações, dos pensamentos, das emoções. Se nos concedessem que um pensamento determinado e uma determinada ação do cérebro são fatos simultâneos, não só não teríamos demonstrado a existência do órgão intelectual, mas nem sequer a existência de um rudimento visível deste órgão. Ainda quando a nossa inteligência e os nossos sentidos fossem bastante aperfeiçoados, vigorosos e iluminados para deixarem ver e sentir as últimas partículas do cérebro, e segui-las nos seus movimentos; ainda quando tivéssemos a consciência dos estados correspondentes do pensamento e do sentimento, estaríamos sempre muito longe da solução deste problema. Qual é a relação entre as operações físicas e os fatos da consciência? O abismo entre as duas classes de fenômenos é e será sempre insuperável" (*Les mondes*).

Do mesmo modo se exprimem *Jaccoud* (*Traité de pathologie interne*), Potain (*Art. Cerveau*, no Dict. *encycl. des Sciences med.*), Ferrier (*Fonctions du cerveau*), Vierordt (*Le physiologie de l'homme*).

Estas declarações tiram ao materialismo toda a aparência científica. A fisiologia constata o fato, diz que existe uma relação entre o trabalho do cérebro e o pensamento, mas não pode afirmar se essa relação é *causal* ou apenas *condicional*. — Para a fisiologia, o pensamento é incompreensível. Na verdade, esta ciência, para atingir o seu objeto, emprega instrumentos materiais, — o escalpelo, o microscópio, a balança; mas o pensamento não tem partes, em que se possa dividir, nem cor, que se veja, nem quantidade, que se pese. Quem viu as frações da idéia de *justiça*, ou quem pode dizer se o pensamento é branco ou vermelho, se pesa dois ou três gramas?

Nem apelem os materialistas para as experiências de *Flourens*. Este sábio constatou simplesmente que a integridade de certas partes do cérebro é indispensável para o regular exercício das faculdades intelectuais. Mas, do fato de uma coisa ser indispensável para a produção de um fenômeno, poderemos nos concluir que essa coisa é a *causa* ou o órgão do fenômeno? Não; a ciência não aceita tal conclusão. Também os *tubérculos quadrigêmeos* são indispensáveis para o ato regular da visão, e, todavia, nenhum fisiologista pode dizer que eles são o órgão central da visão. Do mesmo modo, se a *fisiologia* ensina que o cérebro é indispensável para nós pensarmos, daí não podemos concluir que o cérebro é o *órgão* do pensamento.

Concluímos, pois, que nem a *anatomia* nem a *fisiologia* podem demonstrar que o cérebro é o *órgão* do pensamento. O pensamento não é uma secreção, nem um movimento, nem outra qualquer função do cérebro, mas é uma coisa imaterial, que escapa ao alcance da experiência sensível; e por isso, assim como só pode derivar de uma faculdade *espiritual*, assim também só pode ser percebido por uma faculdade *espiritual*.

*

Se o cérebro não é o *órgão do pensamento*, é, todavia, uma sua *condição indispensável*. *Lelut*, seguindo as tradições da filosofia escolástica e cristã, diz: O cérebro é o órgão das *condições* do pensamento.

Demonstraremos brevemente a verdade desta afirmação.

O homem não é nem Anjo nem animal, mas participa de um e de outro, é um composto de matéria e de espírito, é o *animal racional*.

Da essência deriva a operação; esta é efeito daquela. Por isso entre uma e outra deve existir uma proporção, de modo que a operação reflita os caracteres da essência. Ora, a essência do homem é composta de dois elementos, — o *material* e o *espiritual*. Logo, o pensamento deve manifestar esses dois elementos, — o elemento *material* e o elemento *espiritual*.

No pensamento devemos distinguir duas coisas: o *princípio*, de que ele deriva e que é a faculdade pensante, e o *termo*, a que chega e que é o *objeto* pensado. O pensamento não manifesta o *elemento material* no seu *princípio*, porque o *princípio* do pensamento é a inteligência, e esta é espiritual. Logo, manifesta o elemento *material* no seu *termo*, enquanto o *objeto* é apresentado por uma faculdade material e de um modo concreto.

Com efeito, o homem, quando nasce, não possui idéia alguma. A nossa inteligência é uma *taboa rasa*, em que tudo se pode escrever, mas nada está escrito. Só depois de alguns anos a inteligência desenvolve-se, e os primeiros objetos, que conhece, são os corpóreos, os materiais. Mas esses objetos, para que sejam percebidos, devem unir-se a faculdade cognitiva. Como são materiais, não podem unir-se por si mesmos, mas por uma imagem ou representação. Essa imagem, porém, é *concreta* e *singular*, porque representa a essência do objeto, envolvida nas circunstâncias ou condições individuais de *tempo, lugar, figura, cor, grandeza*, etc.; e por isso só pode residir na *imaginação*, que é uma *faculdade sensitiva*, visto que na inteligência só reside o *abstrato*, o *universal*.

Todavia, a imagem *concreta* e *material*, se não existe na inteligência, pode, contudo, unir-se a esta faculdade. Porquanto, representando aquela imagem a *essência* do objeto envolvida nas condições materiais, podemos, por meio da abstração, prescindir das condições materiais e só considerar a essência. A essência, abstraindo das condições materiais, é *universal* e *abstrata*, e, como tal, pode unir-se e une-se a inteligência.

Para o conhecimento intelectual, pois, é necessário o exercício de duas faculdades — da *imaginação* e da *inteligência*. O exercício da *imaginação* é necessário para o da *inteligência*; porque a inteligência só pode conhecer os objetos que lhe apresenta a imaginação. Um cego de nascimento comparará a cor vermelha ao som de uma flauta, não porque lhe falta a inteligência, mas porque na sua imaginação não existe a imagem sensível da cor vermelha, que ele nunca viu. — O exercício da imaginação não só precede, mas acompanha sempre o exercício da inteligência. A nossa inteligência não pode pensar num objeto, sem que a imaginação forme uma imagem sensível desse objeto (ao menos a imagem da *palavra*), na qual de qualquer modo resplandeça o ideal, que contemplamos. Isto verifica-se não só quando o objeto da inteligência é material, mas também quando é imaterial. Não podemos elevar-nos a Deus, senão por meio do *visível*; não podemos perceber o *absoluto*, o *infinito*, o *necessário*, senão por meio do *relativo*, do finito, do *contingente*.

Ora, a *inteligência* é uma faculdade *inorgânica* e reside na alma; a *imaginação* é uma faculdade *orgânica* e reside no cérebro. Logo, na operação intelectual, devem concorrer o cérebro com as suas vibrações e movimentos, e a inteligência com as diversas formas de pensamento. Assim como, sem o exercício da inteligência, não existiria o *princípio* cognitivo; assim também, sem o exercício do cérebro, faltaria o *objeto*, que deve ser conhecido. O pensamento, pois, deriva *exclusivamente* da inteligência, mas exige, como condição *indispensável*, o concurso do cérebro.

S. Tomás tinha dito tudo nestas poucas palavras: "Corpus requiritur ad actionem intellectus, *non sicut organum*, quo talis actio exerceatur, *sed ratione objecti*. Phantasma enim comparatur ad iutellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum" (S. T. 1 p. q. 75, a. 2 ad 3).

Dos princípios expostos resultam legitimamente os seguintes corolários, muito importantes não só para a psicologia, mas também para a fisiologia, — corolários, de que os materialistas erradamente se servem para combater a espiritualidade do pensamento e da alma humana.

1º) Se o cérebro não estiver suficientemente desenvolvido, pelo menos naquelas partes onde se acham localizados os sentidos internos, que concorrem para o ato intelectual e que são especialmente a *memória* e a *imaginação*, não estará convenientemente desenvolvida a inteligência.

2º) Enfraquecidas as funções do cérebro, como nas doenças e em muitos velhos, — ou alteradas, como na loucura e na embriaguez, — ou suspensas, como no sono profundo e no delíquio, ficará também enfraquecido, alterado ou suspenso o pensamento; porque, não funcionando, ou não funcionando regularmente a sensibilidade interna, a inteligência ou não terá presente o objeto, ou não o terá presente como ele é na sua realidade. Por isso a loucura, e qualquer outra anomalia intelectual, se não pode dar-se na alma *pianista* de *Descartes*, nem na alma *monada* de *Leibnitz*, completamente isoladas do organismo e cheias de idéias inatas, bem pode dar-se na verdadeira alma humana, que, para adquirir os seus conhecimentos, precisa do concurso das faculdades sensitivas.

3º) Uma lesão, mais ou menos grave, naquelas partes do cérebro, onde se acham localizados os sentidos internos necessários para o exercício do pensamento, produzirá também uma desordem, mais ou menos grave, na vida intelectual. Este corolário explica suficientemente certos fatos, que a fisiologia verifica, mas não sabe explicar, como é que a mais pequena lesão do cérebro produz, às vezes, graves perturbações, ao passo que, outras vozes, graves lesões não produzem o menor desarranjo intelectual.

4º) Quanto mais intenso e prolongado for o pensamento, tanto maior será a atividade do cérebro, tanto mais elevado o grau da sua temperatura, tanto mais rápida a circulação do sangue, e tanto mais abundante a combustão da substância cerebral. Com efeito, atesta-nos a consciência que a nossa alma, sem criar novas

forças, pode fazer passar da potência para o ato as que existem em nossos órgãos, e dirigi-las no seu desenvolvimento, provocando movimentos no organismo, por muitos modos e motivos. Ora, se a vontade atua nos músculos e nos órgãos locomotores, a inteligência atua nos órgãos da memória e da imaginação, para meter em movimento as imagens sensíveis, que são os materiais das nossas abstrações, das idéias e de todos os atos intelectuais. Mas a inteligência não ativa as operações sensitivas dos órgãos cerebrais, sem provocar um aumento nas operações nutritivas desses órgãos e por isso sem que o sangue aflua ao cérebro com as riquezas nutritivas, e acelere as reações químicas da nutrição.

5º) Num trabalho intelectual muito intenso, sentimos cansaço no cérebro, e especialmente nos *lobos frontais*. Dá-se tal fenômeno, não já porque as idéias estejam localizadas nalguma parte do cérebro (as idéias, não tendo figura nem dimensão, não podem residir num sujeito extenso), mas porque há nesse trabalho fenômenos de ordem sensível, que são as representações da *imaginação*, localizadas na camada cerebral o provavelmente nos lobos frontais.

*

Examinemos algumas afirmações e dificuldades dos materialistas.

a) *Moleschott* escreve: "Se analiso, *pelos processos da química*, o cérebro humano, só encontro elementos materiais e não o espírito; com a química decomponho *tudo* em amoníaco, água e sais. Logo, o princípio do pensamento é matéria e não o espírito".

Concedemos de bom grado que *Moleschott, pelos processos da química*, só encontra elementos materiais e não o espírito; pois o espírito não é composto de elementos materiais. Se um naturalista pudesse um dia encontrar na ponta do seu escalpelo o espírito, já o espírito não seria espírito. Para se encontrar o espírito, devem empregar-se outros processos que não são os da química, devem empregar-se os processos da razão e então esta nos dirá que, realizando-se no homem fenômenos espirituais, deve também existir nele um princípio proporcionado, que é o espírito. — Concedemos também a *Moleschott* que possa decompor tudo o que for *quimicamente* composto; mas negamos que possa decompor o que não é nem química nem fisicamente composto, como é a alma humana.

b) *Moleschott* continua: "Uma garrafa, contendo carbonato, amoníaco, cloreto de potássio, fosfato do sódio, cal, etc., é *de um modo ideal o princípio vital completo das plantas, dos animais e do próprio homem*".

Não é necessário que insistamos na refutação desses desvarios. A razão e a experiência, como provamos, ensinam que o *princípio vital* não é matéria, nem se identifica com as forças físicas e químicas da matéria. — *Cl. Bernard* diz: "*Poderia facilmente demonstrar que, em fisiologia, o materialismo a nada guia e nada explica*" (*La Science experimentale*, p. 361).

c) *Herzen* (*Le cerveau et l'activité cérébrale*) e *Büchner* (*Force at matière*) fazem as seguintes objeções: "A fisiologia ensina — que as operações intelectuais, como a percepção, o juízo e o raciocínio, demandam tempo, — que a modificação nas opera-

ções orgânicas importa uma modificação na consciência e no pensamento, — e que a razão enfraquece com o enfraquecimento dos órgãos. Ora, estes fatos provam que as operações intelectuais derivam de uma faculdade orgânica".

Repetimos que é a alma espiritual, e só ela, que pensa; mas que, para pensar, precisa do concurso das faculdades sensitivas ou orgânicas. Por isso no pensamento reflete-se naturalmente toda e qualquer perturbação ou modificação da percepção sensitiva.

Este princípio explica os fatos apontados.

A percepção, o juízo e o raciocínio demandam tempo, não porque são operações materiais e orgânicas, mas porque supõem uma percepção sensitiva, que é impossível sem uma operação orgânica e por isso sem uma mudança material *sucessiva*, isto é, sem tempo.

A modificação na consciência e no pensamento, que deriva da modificação nas operações orgânicas, explica-se também polo fato dos sentidos fornecerem a inteligência a matéria do pensamento.

A inteligência enfraquece com o organismo, porque os órgãos enfraquecidos não fornecem a matéria suficiente para os atos intelectuais.

Todavia advertimos que a dependência entre a faculdade intelectual e o cérebro não é tão absoluta, como se pensa. *Longet* escreve: "Esta dependência tão natural não é de tal modo absoluta, que se não dêem bastantes exemplos em sentido contrário. Encontram-se meninos débeis que espantam pela precocidade da razão e amplitude do seu espírito, velhos caducos e próximos do sepulcro que conservam intacto o seu juízo, a memória, a força do gênio e o ardor da coragem... Algumas vezes a loucura é acompanhada por uma lesão notável dos centros nervosos; mas que deverá dizer-se dos casos, em que *Esquirol*, *Leuret* e outros autores conscienciosos afirmam não ter encontrado vestígio de alteração no cérebro? Os anais da ciência fornecem um grande número de fatos perfeitamente observados de alterações profundas na massa cerebral, sem que durante a vida se haja manifestado a mais leve perturbação da inteligência; têm-se visto porções de cérebro arrancadas, balas que atravessaram esse órgão a parte sem desarranjo do espírito, ao passo que, às vezes, leves transvasações de sangue, num ponto restrito, promovem a febre, excitam o delírio e produzem rapidamente a morte". (*Traité de physiologie*, 1873, t. III, p. 593). — E basta *uma só exceção* nessa dependência entre a faculdade intelectual e o cérebro, para se demonstrar que o pensamento não deriva do cérebro; porque, se derivasse realmente, essa exceção não poderia ter lugar.

d) O Dr. *Luys*, na sua obra — *Le cerveau et ses fonctions*, diz que a psicologia não tem razão de ser, e que a fisiologia e a anatomia explicam todo o homem; pois que o estudo da composição do cérebro pertence a anatomia e o estudo das funções desse órgão é objeto da fisiologia.

Concordamos com o Dr. *Luys* em que o estudo das funções do cérebro é objeto da fisiologia. Mas isto nada prova contra a nossa tese, se o adversário não

42. Conseqüências do materialismo. — O *materialismo* não só é falso nas doutrinas, mas é pernicioso nas conseqüências; pois destrói a *ciência*, a *arte*, a *virtude*, a *religião*, e a *sociedade*.

a) Destrói a ciência. A ciência é essencialmente dotada de *unidade* e *universalidade*. A *unidade* é um efeito da *generalização,* a *universalidade*, da *abstração*. Ora, a inteligência, se fosse uma faculdade material ou orgânica, como ensina o materialismo; não poderia *generalizar* nem *abstrair*; pois a operação não pode exceder a virtude do princípio de que emana.

b) Destrói a *arte*. A *arte* não porte existir nem progredir, se o artista não formar um *ideal*, pelo qual transforme a matéria. Ora,

---

demonstrar que o pensamento é uma função do cérebro. E estamos convencidos de que nunca o demonstrará. E de que modo o poderia fazer? — Pela razão? Não: porque a razão diz que um fenômeno espiritual, como é o pensamento, não pode ser função de um órgão material, como é o cérebro. — Pela experiência? Também não; porque nenhum fisiologista viu funcionar o cérebro, pois que, para isso, seria mister arrancar as meninges, mas, se arrancarmos as meninges, o cérebro deixará de funcionar.

e) Os materialistas objetam: Perturbado o cérebro, não há memória dos conhecimentos passados. Logo, não é a alma espiritual, mas é a matéria que recorda os pensamentos anteriores.

Respondemos que, perturbado o cérebro, não há memória dos pensamentos passados, não porque seja a matéria que pense e recorde, mas porque faltam as imagens sensíveis, e, faltando estas, falta a memória o seu objeto. — Pelo contrário, o fenômeno da memória prova contra os adversários. *Cláudio Bernard* diz: "O corpo humano é um composto de matérias, que se renovam incessantemente. Todas as partes do corpo estão sujeitas a um perpétuo movimento de transformação. Cada dia perdeis alguma coisa do vosso ser físico, e pela alimentação substituís o que perdeis. De modo que, num espaço de oito anos, pouco mais ou menos, a vossa carne e os vossos ossos são substituídos por nova carne e por novos ossos, em conseqüência das transformações sucessivas. A mão, com que escreveis hoje, não é inteiramente composta das mesmas moléculas que há oito anos. A forma é a mesma, mas é uma nova substância que a completa. O que digo da mão, di-lo-ei do cérebro. A abóbada craneana não é ocupada pela mesma matéria que há oito anos. Sendo assim, visto que tudo se muda no vosso cérebro, em oito anos, como é que vos lembrais de coisas que foram vistas ou ouvidas há mais de oito anos? Se as coisas são, como pretendem certos fisiologistas, alojadas, incrustadas nos lobos do vosso cérebro, como é que sobrevivem à desaparição dos lobos? Esses lobos não são os mesmos que há oito anos, e, todavia, a memória guardou intacto o seu deposito. É que no homem há outra coisa que não é matéria, e que é alguma coisa imaterial, permanente e independente da matéria. Esta coisa é a alma".

o artista não poderia formar o *ideal*, se não possuísse uma alma *espiritual*, ou independente da matéria; pois o *ideal* forma-se na contemplação de idéias *universais*, que só podem ser concebidas por um princípio espiritual.

c) Destrói a *virtude*. O homem não poderia ser ornado de virtude, se não fosse livre em praticar o bem e o mal. Ora, o *materialismo*, não reconhecendo no homem a liberdade de praticar o bem e o mal, nega a diferença entre a virtude e o vício, e assim abre o caminho a todos os crimes.

d) Destrói a *Religião*. As verdades fundamentais da Religião são a existência de Deus e a imortalidade da alma humana. Ora, o *materialismo* nega essas duas verdades. Nega a existência de Deus, porque só admite o que esta ao alcance dos sentidos, e Deus não se vê com os olhos corpóreos. — Nega a *imortalidade* da alma humana; porque, se a alma fosse uma função do cérebro ou uma qualidade da matéria, na dissolução do corpo, também a alma deveria acabar.

e) Destrói a *sociedade*. A sociedade não pode existir nem alcançar o seu fim, se não se basear nos sentimentos da justiça, da moralidade e do bem. Ora, na doutrina do *materialismo*, que nega a existência cie Deus, a espiritualidade, a liberdade e a imortalidade da alma humana, é impossível encontrar a base da justiça, da moralidade e do bem.[1]

---

1 Os materialistas, não podendo negar as conseqüências do seu sistema, aceitam o materialismo teórico e rejeitam o prático.

O procedimento dos adversários é ilógico. A ciência estabelece os seus princípios e as suas fórmulas, que em seguida a prática traduz nas operações; e por isso, quem admitir os princípios, não pode deixar de admitir as conseqüências. — Assim como o materialismo prático provoca o teórico, assim também este se reflete no prático, promovendo, sob um aparato científico, a desordem das paixões na vida individual e social.

Concluiremos a crítica do *materialismo* com as palavras de *Margerie*: "Enquanto a mim, nunca senti a minha alma tão serena na posse da verdade, como ao acabar este estudo sobre uma doutrina (*materialista*), que se apresenta com uma confiança tão altiva em nome do espírito moderno, e que, todavia, abstraindo até das suas conseqüências, fortifica o espiritualismo pela impotência dos seus ataques contra este. Na essência, o materialismo de Büchner não é mais temível que o de Broussais, de Cabanis, de Lamettrie, de Hobbes, de Epicuro; e seria um grande sinal de decadência intelectual, de que Deus nos livre, se ele fizesse parte da filosofia, o seu lugar é na sofistica; aí ficará" (*Phil. contemp.*, p. 216).

CAPÍTULO TERCEIRO
União da alma com o corpo

Sumário: — União da alma com o corpo e suas conseqüências. — Unidade da alma humana. — Sede da alma humana.

ARTIGO I
União da alma com o corpo e suas conseqüências

43. A alma e o corpo constituem, pela sua união, uma só pessoa. — *Pessoa* é uma substância singular, completa, racional e subsistente, de modo que é o sujeito a que se atribuem *todas* as operações. A alma e o corpo, pois, constituirão uma só pessoa, se constituírem uma substância singular, completa, racional e subsistente, a que se atribuam todas as operações humanas. Mas a alma e o corpo, constituindo o homem, constituem uma substância singular, completa, racional e subsistente, a que se atribuem *todas* as operações humanas, — as intelectuais, as sensitivas e as vegetativas. Logo, a alma e o corpo constituem, pela sua união, uma só pessoa. [1]

---

1 A *pessoa humana* não é só o corpo, nem só a alma, mas é o composto da alma e do corpo. O *eu* experimenta em si d nas entidades, — uma interior, simples e ativa, — autra exterior, extensa e passiva, e tem consciência de que estas duas entidades formam uma só substância completa, uma só pessoa. Isto é inegável. Cada um de nós diz: eu vegeto, eu sinto, eu entendo, eu quero, isto é, atribui a *um* e *mesmo* sujeito *todas* as operações humanas, e por isso reconhece a *unidade* de *pessoa.*

Objetam: A *pessoa* humana é só constituída pela alma. Na verdade — 1º) a alma muitas vezes diz-se *homem*, e *homem* denota a *pessoa humana*,; 2º) a alma humana subsiste fora do corpo, e por isso é *suposto* ou *pessoa;* — 3º) o corpo diz-se *instrumento* da alma, e o *instrumento* não constitui com o agente principal um só suposto.

Respondemos que estes três argumentos são insuficientes para provarem a tese dos adversários. — É insuficiente o *primeiro;* porque, se a *alma* algumas vezes se denomina *homem*, esta denominação não se faz em sentido *próprio,* mas em sentido *tropológico,* pois toma-se a *parte* pelo *todo.* — É insuficiente o *segundo;* porque a alma não subsiste fora do corpo como pessoa humana, mas como *parte* da pessoa humana. — É insuficiente o *terceiro;* porque o *instrumento*, se não constitui com o agente principal um só suposto, quando ele é *extrínseco*, constitui-o, quando é *intrínseco;* ora o corpo é instrumento *intrínseco* da alma.

44. A alma e o corpo constituem, pela sua união, uma só natureza. — *Natureza* é a própria essência, enquanto é princípio de operações. Logo, a alma e o corpo constituirão uma só *natureza*, se constituírem um só princípio *adequado* de operações. Mas essas duas substâncias constituem, pela sua união, um só princípio *adequado* de operações, como o mostram as funções da vida vegetativa e sensitiva;

Examinemos as opiniões de *Descartes, Kant*, e *Rosmini.*

a) *Descartes* faz consistir o *eu,* ou a *pessoa humana,* exclusivamente na *alma,* enquanto é pensante e distinta do corpo.

Esta opinião é falsa. Ninguém diz: *eu sou alma*; mas sim: *eu sou homem.* Ora, o *homem* não é só a alma, mas é o composto da alma e do corpo.

b) *Kant* ensina que o *eu* não é a alma, mas é a consciência que a alma tem de si mesma, — ou, por outras palavras: o *eu* não é a substância pensante, mas é o próprio pensamento enquanto apreende, pela reflexão, um outro pensamento. E, como este filósofo admite em nós um dúplice *eu* — o *eu puro* e o *eu empírico*, assim faz consistir o *eu puro* na consciência das formas *a-priori* e o *eu empírico* na consciência das mesmas, enquanto aplicadas aos fenômenos sensíveis e experimentais.

Também esta opinião é falsa. Na verdade, o *eu* é o sujeito a que se atribuem todas as propriedades. Ora, a consciência é uma faculdade e por isso, longe de ser o sujeito das propriedades, precisa de um sujeito a que se atribua e a que adira. Logo, o *eu* não é a consciência, mas é o sujeito a que a consciência pertence. — Acrescentamos que a distinção entre o *eu puro* e o *eu empírico* é gratuita e falsa. O *eu* é um só, quer contemple as razões ideais, quer perceba os fenômenos sensíveis, como também uma só é a consciência, que em ambos os casos o *eu* tem de si mesmo. Não sendo assim, não poderíamos aplicar os conceitos puros da inteligência aos dados experimentais, nem poderíamos ter consciência de que em nós o sujeito que entende e que sente é um e o mesmo.

c) *Rosmini,* seguindo um caminho médio entre *Descartes* e *Kant,* diz que o *eu* não c só a alma nem só a consciência, mas é *a alma enquanto tem consciência de si mesma.* Eis as suas palavras: "O *eu* é um princípio ativo de uma certa natureza, enquanto tem consciência de si mesmo e pronuncia o seu ato" (*Psych.*, t. 1, def. XIII). *"*Quando o sujeito humano, mediante as diversas operações interiores das suas faculdades, chega a adquirir a consciência de si próprio, então *torna-se eu" (Anth.* lib. IV. c. 4).

Também esta opinião não pode aceitar-se. *Rosmini*, como *Kant,* confunde o *eu* com a percepção do *eu.* O sujeito humano, pela reflexão, *conhece* o *eu*, mas não o *forma;* e aqui não se investiga *como se conhece o eu,* mas *em que consiste o eu.* — De mais, se o *eu* consistisse na alma *enquanto tem consciência* de si mesma, então não seria *pessoa* — nem a criança, que ainda não chegou à idade da reflexão, — nem o adulto, quando atualmente não possui a consciência de si mesmo. Ora, estas conseqüências, que derivam legitimamente do princípio de *Rosmini,* são falsas.

porquanto, o sujeito que vegeta ou sente não é só a alma nem só o corpo, mas é o composto da alma e do corpo. Logo, a alma e o corpo constituem, pela sua união, *uma* só natureza.[1]

---

1 Alguns autores, vendo que as nossas operações *intelectuais* são sempre acompanhadas pelas operações *sensitivas* e produzem alterações e movimentos no próprio organismo, concluem que a alma e o corpo, mesmo em relação aos atos *intelectuais,* constituem, na sua união, *uma só natureza.*

Admitimos e sustentamos que existe uma correspondência entre os fenômenos *intelectuais* e os *orgânicos;* pois está averiguado que, quando pensamos, a corrente elétrica, existente nos nervos, diminui de intensidade, e que uma série de operações e transformações químicas se produz no cérebro, nos nervos e em todo o corpo. Mas essa correspondência, se prova que a nossa alma, nas operações *intelectuais,* precisa do concurso das faculdades *sensitivas* e por isso depende *extrinsecamente* do corpo, não prova nem pode provar que depende dele *intrinsecamente,* de modo que o sujeito pensante seja o *composto* da alma e de corpo; pois, como vimos, não é o *composto* que pensa, mas é só a *alma.* Se não é o *composto* que pensa, não se pode *rigorosamente* dizer que a alma e o corpo constituem, também em relação às operações *intelectuais, uma só natureza.*

Dissemos — *rigorosamente;* porque, se considerarmos a operação *intelectual,* não como um fenômeno *simples,* mas como um fenômeno *complexo,* isto é, composto da operação *intelectual* e das operações *orgânicas,* que a precedem, acompanham e seguem, podemos dizer que a alma e o corpo, mesmo em relação às operações *intelectuais,* constituem *uma só natureza.*

Objetam: Se a alma e o corpo, na sua união, constituíssem uma só *natureza,* confundir-se-iam. Ora, esta confusão é absurda.

Respondemos que a alma e o corpo, na sua união, constituem uma só natureza, e, todavia, não se confundem. Porquanto, a alma, embora comunique ao corpo a subsistência e a espécie, todavia não se transforma no corpo, nem este naquela; ora seria necessária semelhante transformação, para se poder concluir que a alma e o corpo, na sua união, se confundem.

De onde se vê que, entre a união da nossa alma com o corpo e a união da Pessoa adorável do Filho de Deus com a natureza humana, existe uma certa analogia e uma grande diferença.— Existe uma certa analogia; enquanto a união entre a nossa alma e o corpo é *pessoal,* como *pessoal* é a união do Filho de Deus com a natureza humana, e por isso, assim como todas as nossas operações se atribuem ao mesmo *eu,* assim também à Pessoa do Filho de Deus se atribuem todas as operações, não só as da natureza divina, mas também as da natureza humana. — Mas existe uma grande diferença; porque a união da nossa alma com o corpo é também *natural,* pois em nós existe uma só *natureza,* ao passo que a união do Filho de Deus com a natureza humana é só *pessoal,* pois em N. S. Jesus Cristo as duas naturezas ficaram unidas, mas distintas.

45. A união da alma com o corpo é substancial.

A união pode ser *substancial* ou *acidental*. — É *substancial*, quando vários elementos constituem, pela sua união, *um só ser substancial*; por exemplo, *uma só* natureza, *um só* suposto ou pessoa. — É acidental, quando vários elementos constituem, pela sua união, um só ser acidental; por exemplo um agregado.[1]

---

1 A *união*, geralmente, é a conjunção de vários elementos para a formação de um ser composto. Se os elementos são *reais*, a união é *real*; se os elementos são *ideais* ou *lógicos*, a união é *ideal* ou *lógica*.

A união *real* pode ser *substancial* ou *acidental*. — É *substancial*, quando o composto, que resulta de vários elementos, é um todo *substancial*; é *acidental*, quando o composto é um todo *acidental*. — Desenvolvamos este ponto, que é da máxima importância.

São vários os modos da união *substancial*. — Acontece, às vezes, que dos dois elementos, que se unem, nenhum tenha subsistência própria, isto é, nenhum exista por si e em si. Neste caso, esses dois elementos começam a existir e existem somente no composto e pelo composto, e é o composto que propriamente subsiste em si. Assim a alma e o corpo dos animais irracionais subsistem unicamente no composto. — Pode também acontecer que um dos dois elementos tenha subsistência própria, isto é, exista em si e por si, independentemente do outro elemento e do composto. Neste caso, o elemento subsistente comunica a própria existência, o próprio ser substancial ao outro elemento, e com este constitui o composto, que por isso subsiste pela subsistência daquele elemento mais nobre. — Neste segundo caso, podem conceber-se duas hipóteses. Porquanto, o elemento subsistente, que comunica ao outro elemento o próprio ser substancial, ou é *incompleto* na sua espécie, ou é *completo*. Se o elemento *subsistente* é *incompleto* na sua *espécie*, refere-se ao outro elemento como ao complemento intrínseco da sua espécie, e está para ele como a parte *formal* está para a parte *potencial*, como a *forma substancial* está para a matéria *prima*; e a união destes dois elementos é rigorosamente *substancial*, porque dela deriva uma só natureza, um só suposto. Se, porém, o elemento subsistente é *completo* na sua *espécie*, então esse ser subsistente, — se é *finito*, não pode atrair a si um outro elemento e comunicar-lhe a própria subsistência, porque, nos entes finitos, a subsistência é por tal modo proporcionada a essência, que a esta se limita e nesta se esgota; — mas, se é *infinito*, pode assumir e atrair para a unidade do seu ser uma essência finita, singular e completa, de modo que esta não tenha existência e subsistência própria, mas exista e subsista na existência e subsistência do Suposto infinito; e esta união é *substancial*, porque, embora não importe unidade ou mistura de naturezas, importa todavia unidade da suposto, e um só suposto tem um só ser substancial, uma só subsistência. Ensina-nos a Fé que esta união se realizou no inefável e dulcíssimo Mistério da Encarnação, no qual a Pessoa adorável do Verbo divino assumiu a natureza humana, comunicando-lhe o próprio ser substancial, a própria subsistência divina, de modo que as duas naturezas — a divina e a humana — se encontraram unidas na única Pessoa do Unigênito Filho de Deus.

Feita esta distinção, prova-se a tese.

A alma e o corpo constituem, pela sua união, *uma só* pessoa e *uma só* natureza. Ora, a alma e o corpo não poderiam constituir, pela sua união, uma só natureza e uma só pessoa, se essa união não fosse *substancial*; pois que, quando a união é *acidental*, as naturezas e os supostos são tantos, quantas são as substâncias que se unem. Logo, a união da alma com o corpo é *substancial*.[1]

A união *acidental* é de duas espécies. — Podem várias substâncias, completas e distintas, unir-se por tal modo que cada uma conserve a própria subsistência, e assim não há entre elas senão a unidade que se chama de *agregação*, — unidade, que é apenas *acidental*; tal é a união de muitas pedras de um edifício. — Pode dar-se também que a uma substância singular e subsistente se unam diversas qualidades, que dão uma ulterior perfeição à própria substância, já constituída no seu ser substancial; esta união também é *acidental;* tal é o homem, que, permanecendo homem, começa a ser *bom, douto,* etc. — A segunda espécie de união é menos imperfeita que a primeira.

1 *Substância* significa não somente a *natureza* ou *essência* de uma coisa, mas também o *suposto* ou a *pessoa.* Ora, é nessa dúplice significação que a união da alma com o corpo se diz *substancial*, enquanto dela resulta uma dúplice unidade: de *natureza* e de *pessoa.* S. Tomás diz: "Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostram duplex unitas: *naturae* et *personae. Naturae* quidem, secundum quod anima unitur corpori, *formaliter* perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sieut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero *personae* constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima" (*Sum. theol.,* 3 p., q. 2, a. 1 ad 2). — Note-se que esta proposição — a *natureza humana é uma só* — não difere da seguinte — a *essência* ou *substância humana é uma só.* Porquanto, embora os conceitos de *essência,* de *natureza* e de *substância* sejam formalmente diversos, contudo no ente, que é *substância* (e não acidente), a *essência*, a *natureza* e a *substância* exprimem sempre uma e a mesma realidade; e por isso, havendo no homem uma só natureza, deve dizer-se que há nele uma só substância completa na própria espécie.

S. Tomás trata desta questão da *união da alma com o corpo* nas seguintes obras: — *Sum. theol.,* 1 p., q. 76; — *Contra gent.,* lib. 2, cc. 56 e ss.; — *De spirit. creaturis,* aa. 1 e 3; — *De anima,* aa. 1, 2, 9.

a) Objetam: A alma tem o seu ser *completo,* independentemente do corpo. Ora, a união de uma coisa com uma outra que tenha o seu ser *completo* é *acidental,* e não *substancial.* Logo, a união do corpo com a alma não é *substancial,* mas *acidental.*

Respondemos, com S. Tomás *(De anima,* a. 1 ad 1), que, embora a alma possua um ser *completo,* contudo não se segue que o corpo lhe se una por um modo *acidental,* — não só porque o ser que a alma comunica ao corpo se torna o único ser substancial do composto humano, e a união de duas coisas no mesmo ser substancial não pode deixar de ser *substancial,* — mas também porque se o ser da alma é *completo* enquanto a *subsistência* (pois não precisa do corpo para subsistir), não é contudo

completo enquanto a *espécie,* e por isso, unindo-se o corpo a alma para a completar na espécie, essa união é verdadeiramente *substancial.*

b) Continuam: Uma união *substancial* da alma com o corpo é impossível. Porquanto a alma, por ser *simples* e *indivisível,* é heterogênea com o corpo, que é *extenso* e divisível. Ora, o *simples* não pode unir-se *substancialmente* com o *extenso*, nem o *indivisível* com o *divisível.*

Concordamos em que o ente simples e *indivisível* é heterogêneo com o *extenso* e o *divisível*; mas negamos que não possam estar *substancialmente* unidos. Pelo contrário, o *extenso* e o *divisível*, por isso mesmo que é *extenso* e *divisível*, deve estar unido com o *simples* e com o *indivisível*; visto que o *extenso* e o *divisível* não pode adquirir nem conservar a unidade, se não por um princípio que seja simples e indivisível. Ora, o nosso corpo é extenso e divisível; para a sua formação concorrem *quatorze* corpos *simples,* inúmeros princípios imediatos e todos os elementos que se lhe unem pelas funções da nutrição. Mas, se o corpo, enquanto resulta de muitos elementos, é múltiplo; todavia, enquanto é vivo, é substancialmente *uno*, pois em todo o nosso organismo existe uma perfeita harmonia, e todas as nossas operações concorrem para um único fim, que é o bem e a conservação do indivíduo. Esta *unidade substancial* deve derivar de um princípio *simples* e *indivisível*; pois a unidade não pode derivar de um princípio *composto* e *divisível*, aliás o efeito seria superior a causa. Este princípio *simples* e *indivisível* deve ser *intrínseco* ao próprio corpo; pois um princípio *extrínseco* não pode comunicar a unidade *substancial* a seres vários e diversos. Este princípio *simples, indivisível* e *intrínseco* ao nosso corpo é a alma. Logo, o corpo não só não exclui, mas exige a sua união com a alma, como fator indispensável da sua *unidade* substancial. — Também, para a nossa alma, é mais natural a sua união com o corpo, do que com uma outra alma; pois é mais natural a união de um ato com uma potência do que com outro ato, pois dois atos formam um *agregado*, ao passo que o ato e a potência formam um todo completo.

c) Insistem: O espírito e a matéria são substâncias contrárias. Ora, substâncias contrárias excluem-se e não se podem unir *substancialmente.*

Resposta. Repugna que duas substâncias contrárias se possam atribuir ao mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, porque neste caso excluem-se mutuamente; mas não repugna que duas coisas, contrárias entre si, possam unir-se para constituir uma terceira, que não seja nem uma nem outra, mas um composto de ambas. Ora, a alma e o corpo, por serem substâncias contrárias entre si, não podem atribuir-se ao mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, porque é absurdo que um ente, que é espírito, seja também corpo; mas não há nenhuma contradição em que a alma e o corpo se unam para formar uma *terceira substância* — o homem, que não é nem corpo só, nem alma só, mas um composto de alma e de corpo.

d) Replicam: Entre duas coisas, que se unem *substancialmente*, deve existir uma relação. Ora, entre a alma intelectual e o corpo não existe nenhuma relação. Logo, a alma não pode unir-se *substancialmente* ao corpo.

46. A alma humana está unida ao corpo, como a forma substancial à matéria.

a) A alma e o corpo, pela sua união, não poderiam constituir, como constituem, uma só *pessoa* e uma só *natureza*, se a alma não se unisse ao corpo, como a forma *substancial* a matéria. Na verdade, para que dois elementos formem um só suposto e uma só natureza, é necessário que um deles seja ativo, próprio e determinante, e o outro seja passivo, comum e determinável. Ora, o elemento ativo, próprio e determinante, diz-se *forma substancial* e o elemento passivo, comum e determinável, diz-se *matéria.* Logo, a alma está unida ao corpo, como a forma *substancial* a *matéria.* [1]

Resposta. Concedemos que entre duas coisas, que se unem *substancialmente*, deve existir uma certa relação; mas não é necessário que esta relação seja de *natureza*, enquanto as duas substâncias devam possuir a mesma natureza, mas basta que seja uma relação de *proporção*, enquanto uma se refira a outra, como o *ato* a *potência.* Ora, se entre a alma intelectual e o corpo não existe uma relação de *natureza,* existe uma relação de *proporção;* pois, como provaremos, a alma, pelo fato de vivificar o corpo e de o constituir numa certa e determinada espécie, é *ato* do mesmo corpo.

1 Para a exata compreensão desta tese, deve-se ter presente a teoria acerca da *composição essencial* cios *corpos* (Cosmologia, cap. III). Todos os corpos são essencialmente compostos de dois princípios: da *matéria prima* e da *forma substancial.* A *matéria prima* é uma substância incompleta e determinável, não tem forma nem espécie, mas pode receber toda e qualquer forma e pode ser determinada a toda e qualquer espécie de substâncias corpóreas. A *forma substancial* é uma substância incompleta e determinante, que, unindo-se com a matéria, comunica-lhe o ser *primeiro*, que é o ser *substancial*, e assim a determina e coloca numa certa espécie, de modo que seja tal ente, e não outro. — E, como *ente* e *uno* são, na realidade, uma e a mesma coisa, segue-se que a forma, a qual comunica a matéria a *entidade,* comunica-lhe também a *unidade.*

O argumento, tirado da unidade da nossa *pessoa* e da nossa *natureza*, é convincente. Na verdade, se a alma e o corpo fossem duas realidades completas e dotadas do seu ato *específico*, constituiriam dois supostos e duas naturezas distintas, e não participariam do mesmo ser substancial. Logo, para que a alma e o corpo constituam uma só pessoa e uma só natureza, e participem do mesmo ser substancial, é necessário que uma dessas duas substâncias comunique o ser e a outra o receba, que uma seja o princípio de especificação e a outra seja o sujeito determinado a uma certa espécie de seres finitos. A substância, que comunica o ser e a espécie, é a *alma;* e a substância, que recebe o ser e a espécie, é o *corpo;* pois é pela alma que o nosso corpo é humano, vegeta e sente. A alma, pois, é forma *substancial* do corpo.

Esta conclusão é certíssima. Por que modo poderiam unir-se a alma e o corpo? — Por simples *mistura?* Não; porque, nas misturas, as partículas de dois corpos confundem-se, mas os dois corpos conservam a própria natureza e não cons-

b) Forma *substancial* é a realidade que comunica a um ente o ser *substancial*, de modo que o determina a uma certa espécie, e com ele constitui uma só substância completa. Ora, a alma *humana* comunica ao corpo o *ser humano*, que é *substancial*, de modo que o determina a espécie dos corpos *humanos*, e com ele constitui uma só substância completa, — o *homem*. Logo, a alma é forma *substancial* do corpo, isto é, está unida ao corpo como a forma *substancial* a matéria.[1]

---

tituem uma substância nova; ora a alma humana não tem partes, que se possam confundir com as partes do corpo, e a alma e o corpo constituem, pela sua união, uma nova substância completa. — Por *combinação química?* Também não; porque a combinação química só é possível entre dois corpos, que por mútua ação se alteram e se modificam essencial e substancialmente, de modo que resulta uma nova forma, um novo ser, que não existia antes da combinação; mas a alma humana, sendo simples e espiritual, é absolutamente incorruptível, não pode estar sujeita a transformações, não pode perder o próprio ser nem confundir-se com outros seres, quer materiais quer espirituais. — Por *contato?* Também não; porque, embora não repugne que uma substância espiritual possa mover o corpo, todavia tal união não seria *substancial*, como efetivamente é, mas seria *acidental*, como é a união de duas substâncias que apenas se tocam. Logo, — ou deve negar-se que a união da alma com o corpo é *substancial*, e, nesse caso, deve também negar-se que a alma e o corpo constituem, na sua união, um só indivíduo humano, — ou deve concluir-se que a alma se une ao corpo, como a *forma substancial* a *matéria prima*.

1 S. Tomás expõe este mesmo argumento. Para que, diz o Angélico Doutor, uma coisa seja *forma substancial* de outra, são necessárias e suficientes duas condições. A primeira condição é que a tal coisa comunique, pela sua união, o ser *substancial* a outra, de que se diz forma, e assim a determine e coloque numa certa espécie de substâncias corpóreas. A segunda condição, conseqüência da primeira, é que a mesma coisa constitua com a outra, de que é forma, um só ser substancial, que é o ser da própria substância composta. Ora, estas duas condições verificam-se no respeito da alma ao corpo. Na verdade, a alma constitui o corpo e o coloca na espécie dos entes *vivos*, e por isso comunica-lhe o *ser substancial*; porque, nos entes vivos, a vida não é uma qualidade acidental, mas é a própria substância, identifica-se com o próprio ser substancial: *vivere viventibus est esse*. Além disso, comunicando-se ao corpo, a alma eleva-o para si, para o próprio ser substancial, que ela recebeu de Deus por criação e possui independentemente da sua união com o corpo; de modo que o corpo participa do próprio ser substancial da alma, e assim um e o mesmo é o ser da alma e do corpo, isto é, do composto humano. Logo, a alma é *forma substancial* do corpo. (*Contra Gentes*, 1. II, c. 68). — Em poucas palavras: A alma comunica ao corpo a vida. Ora, a vida é o próprio ser substancial do vivente. Logo, a alma comunica ao corpo o ser substancial. Mas o que comunica o ser substancial é e diz-se *forma substancial*. Logo, a alma é forma substancial do corpo (Cf. S. Tomás, *De anima*, a. 1).

Um e o mesmo é o ser da alma e do corpo. Dilucidemos esta proposição, que tem um imenso alcance. A alma humana é, ao mesmo tempo, forma *substancial* e *subsistente*. — Enquanto forma *substancial*, a alma une-se pela sua essência ao corpo e, nessa união, comunica-lhe o ser substancial e a espécie. "Totum corpus, diz S. Tomás, et omnes ejus partes habent *esse substantiale* et *specificum* per animam" (*De spirit. creat.*, a. 4). — Enquanto *subsistente*, a alma tem um ser próprio, independentemente do corpo, e este ser é por ela comunicado ao corpo, e assim o corpo, que não tem ser próprio, é elevado a participação do ser da alma, do modo que um e o mesmo é o ser da alma e do corpo. "Anima, continua o mesmo S. Doutor, habet esse subsistens in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad hujus esse comunionem recipit corpus, ut sic sit *unum esse* animae et corporis, quod est esse hominis" (*De spirit. creat.*, a. 2, ad 8). — Unindo-se, porém, ao corpo enquanto a *essência*, a alma não lhe se une enquanto a *totalidade* da *sua energia* (como o demonstram as operações intelectuais). Por isso o ser da alma não está compreendido ou imerso inteiramente na matéria, mas é apenas *atingido* por ela, e permanece subsistente, e na própria alma reside como no único sujeito capaz de o receber em toda a sua plenitude. Diz S. Tomás: "Anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Undo remanet aliqua actio, in qua materia corporalis non comunicat". (*De anima*, III, 1. 7).

Objetam: É impossível que um e o mesmo seja o ser da alma e do corpo; porquanto o ser do corpo é composto e corruptível, ao passo que o ser da alma é simples e incorruptível.

Resposta. A dificuldade confunde o ser da *essência* ou *natureza* com o ser da *existência*; porque o ser pode significar tanto a *essência* ou *natureza*, como a *existência*. Se por *ser* se entende a *essência* ou *natureza*, então é evidente que não é um e o mesmo o ser da alma e o ser do corpo, porque a essência da alma é simples e incorruptível, ao passo que a essência do corpo é composta e corruptível: e por isso temos necessariamente duas essências, porque temos duas substâncias. — Ma se por *ser* se entende a *existência*, como no caso presente, então um e o mesmo é o ser da alma e do corpo; porque o corpo não tem existência própria, mas recebe-a da alma, de modo que a alma e o corpo subsistem pela única existência da alma. — Esta única *existência*, sendo a última atualidade da alma humana e, por meio desta, do corpo, é um ato e um ato *subsistente*. Por ser ato, a *existência* ou o *ser* da alma humana, e por isso do corpo, é *simples*, e não se corrompe *por si*, como se corrompe o ente composto, — e por ser ato *subsistente*, o ser da nossa alma, e por isso do corpo, não se corrompe pela corrupção do sujeito em que é recebido, como se corrompe a alma dos brutos. Portanto o *ser* do homem é sempre simples e incorruptível, quer se considere na alma como no seu princípio e sujeito proporcionado, quer se considere no corpo, no qual é recebido como em sujeito participante e incapaz de receber toda a plenitude da perfeição, de que o mesmo ser é dotado. E quando se corrompe a *natureza* do homem, não se corrompo o seu *ser* ou a sua *existência*, porque o ser é próprio da alma, e, como a alma é espiritual,

c) A alma ou é forma *acidental* do nosso corpo, ou é forma substancial, ou é uma substância que lhe *assiste*. Não pode dar-se outra hipótese. Ora, a alma não é forma *acidental* do nosso corpo; pois a forma *acidental* comunica uma perfeição *acidental*, e a nossa alma, que é *substância*, embora *incompleta*, comunica ao corpo o ser *substancial*. Nem é uma substância que *assiste* ao corpo; porque, nesse caso, a união seria apenas *acidental*, pois a alma e o corpo não constituiriam uma só substância *completa*, mas um *agregado* de substâncias, e a união que existe no *agregado* é *acidental*. Logo, é forma *substancial* do corpo, porque é substância e comunica ao corpo o ser *substancial*. Logo, a alma está unida ao corpo, como a forma *substancial* a matéria. [1]

---

incorruptível e imortal, o ser continua a permanecer nela, por toda a eternidade (Cf. *Sum. theol.*, I p., q. 76, a. 1 ad 5).

1 Dizem: A alma humana é substância espiritual e subsistente. Ora, uma substância espiritual e subsistente não pode ser ato ou forma do corpo. Logo, a alma não pode ser forma substancial do corpo.

Já, demos os princípios, que resolvem esta dificuldade. A alma humana é substância espiritual e subsistente, mas é incompleta na sua espécie, porque sem o concurso do corpo não pode absolutamente exercer as operações da vida sensitiva e vegetativa, nem, no estado presente, as da vida intelectual. Incompleta na sua espécie, a alma tem uma intrínseca e essencial relação ao corpo, e só no corpo e com o corpo ela se torna completa na sua espécie, porque só com o corpo e no corpo pode exercer *todas* as operações próprias do homem. — Há, na verdade, uma tríplice espécie de formas. Algumas são subsistentes e completas na sua espécie, e dizem-se formas *separadas*, não podem ser atos da matéria: como são os Anjos. Outras formas não subsistem, não existem em si, não têm ser próprio, mas têm o ser no composto, e neste existem e subsistem, de modo que não podem existir fora do composto, e, portanto, dependem da matéria no próprio ser, e dizem-se formas *materiais*, ou formas *informantes*, mas não *subsistentes*; tais são as almas dos brutos. Outras, intermedias entre as formas *separadas* e as *materiais*, têm o seu ser independente da matéria e por isso, separadas da matéria, perseveram na existência; mas, como o seu ser não é completo na espécie, são destinadas a unir-se substancialmente com a matéria, e com ela e nela se completam na espécie, e estas dizem-se *informantes* e *subsistentes*: tal é a alma humana. Por isso a nossa alma, unindo-se ao corpo como forma *substancial*, e constituindo com ele uma espécie completa, aperfeiçoa-se no seu ser (que se torna completo na *espécie*), e também nas suas *operações*, que exigem o concurso do corpo. (Cf. S. Tomás, *De spirit. creat.*, a. 2).

b) Continuam: A forma, que dá o ser a matéria, é *material*. Ora, a alma humana não é *material*, mas é *espiritual*. Logo, a alma humana não dá o ser a matéria, e por isso não é forma *substancial* do corpo.

A solução está contida na doutrina exposta. A forma, que dá o ser a matéria, é *material*, isto é, é dependente da matéria na existência, quando o seu ser é totalmente compreendido pela matéria e imerso na matéria; mas não se pode dizer nem é *material*, quando o seu ser é apenas *atingido* pela matéria, de modo que excede sempre a capacidade da matéria. Ora, o ser da alma, embora seja comunicado a matéria, não é inteiramente compreendido por ela, mas excede imensamente a sua capacidade (como o mostram as operações intelectuais); e por isso a alma não é e não se pode dizer *material*, mas simplesmente *espiritual* (Cf. *Contra Gentes*, 1. 2, c. 58).

c) Acrescentam: A inteligência humana não pode ser ato ou forma do corpo, porque é espiritual. Ora, a alma não é menos espiritual do que uma sua faculdade. Logo, a alma não pode ser ato ou forma do corpo.

Resposta. A inteligência não pode ser ato ou forma de um órgão corpóreo, não só porque é princípio próximo de uma operação imaterial, da qual não pode ser com princípio um órgão corpóreo, mas também porque é forma *acidental*. Na verdade, a forma *acidental* recebe o ser, e recebe-o do sujeito, de que é ato e que é *em ato*, e no seu ser depende do mesmo sujeito; e por isso se a nossa inteligência fosse ato ou forma de um órgão corpóreo, dependeria, no seu ser, de um sujeito *material*, e seria forma *material*, e não *espiritual*. Pelo contrário, a forma *substancial* e *subsistente*, qual é a nossa alma, não recebe o ser do sujeito, a que está unida, mas é ela que comunica o próprio ser ao sujeito, que por si é só *em potência*; e por isso não é a forma que depende, no seu ser, do sujeito, mas antes é o sujeito que depende da forma, e esta, na união, não se torna *material*, mas permanece sempre subsistente e *espiritual*. Logo, ainda que a espiritualidade da alma não seja inferior à espiritualidade da inteligência, não admira que a alma possa ser forma do corpo, e não o possa ser a inteligência. — De onde se vê que a nossa alma é forma do corpo quanto à essência, e não quanto à faculdade *intelectual*. (Cf. *Sum Theol.*, I p., q. 76, a 6).

Pergunta-se: A alma é forma do corpo enquanto é *intelectual*?

A pergunta pode tomar-se em dois diferentes sentidos; porquanto a palavra "*intelectual*" pode referir-se — ou a própria *essência* da alma, — ou ao mais elevado grau da sua perfeição. — Se a palavra "*intelectual*" se refere a própria essência da alma, então deve dizer-se que a alma se une ao corpo, enquanto é *intelectual*; pois é essencialmente *intelectual*. — Se a palavra "*intelectual*" se refere ao mais elevado grau da sua perfeição, respondemos que a alma se une ao corpo, não enquanto é *intelectual*, mas enquanto é *virtualmente* vegetativa e sensitiva. — Repetimos: A alma une-se ao corpo, quanto à sua *essência*, e não quanto ao grau de vida *intelectual*, que a matéria é incapaz de receber.

*

Os filósofos, tanto antigos como modernos, apresentaram muitas e diversas soluções do problema acerca da união da alma com o corpo. Limitamo-nos a resumir e criticar as mais célebres, que são as de *Platão, Mallebranche, Leibnitz, Leclerc, Locke* e *Rosmini*.

A) *Platão* ensinou que a alma está unida ao corpo, como o motor ao móvei, o músico à lira. Daí concluiu que só a *alma* constitui o homem.

Esta opinião é falsa pelos seguintes fundamentos:

a) Destrói a unidade *substancial* do homem. Na verdade, a alma e o corpo formam, na sua união, *uma só substância completa*. Ora, ninguém dirá que o motor e o movei, o músico e a lira, o artífice e o instrumento, formam, na sua união, uma *só substância completa*.

b) O nosso corpo dessume da alma a espécie de corpo *humano*. Ora, não poderia dessumir da alma a espécie, se a alma se lhe unisse como o motor ao movei; pois é elemento, do que um ente dessumo a sua espécie, deve constituir a essência do próprio ente, mas o motor *está fora* do móvel.

B) *Mallebranche*, seguindo as doutrinas de *Descartes*, supõe a alma e o corpo destituídos de atividade, por forma que nem a alma opera no corpo, nem este na alma. Se, recebidas algumas impressões no corpo, se suscitam na alma conhecimentos e apetites correspondentes; e se, posto o ato da vontade, o corpo se determina aos relativos movimentos, isto deve atribuir-se a ação imediata de Deus, que, segundo este filósofo, é a única causa eficiente, a que devem referir-se todas as operações do homem. Nesta correspondência de movimentos e operações consiste a união da alma com o corpo. — E o sistema das *causas ocasionais*.

O sistema das *causas ocasionais* deve rejeitar-se pelas seguintes razões:

a) *Baseia-se num falso fundamento*. Com efeito, *Mallebranche* parte do princípio de que as criaturas são destituídas de toda a atividade própria e intrínseca. Ora, este princípio é falso; porque, como demonstramos, não só não repugna que as criaturas possuam uma atividade própria e intrínseca, mas efetivamente a possuem.

b) *Segue um falso método*. Na verdade, *Mallebranche*, para explicar as x-elações entre a alma e o corpo, recorre imediatamente a Causa primeira. Ora, este método não é digno de um filósofo, que, pressuposta a existência de Deus, como Causa *primeira* e *universal* de todos os fenômenos da natureza, deve procurar as causas *segundas* e *particulares*.

c) *Destrói a unidade substancial do homem*. Porquanto, se a alma e o corpo, na sua união, constituíssem uma só substância, pelo fato de que Deus, na ocasião de um movimento do corpo, produz na alma uma afeição correspondente, e vice-versa; também formariam uma só substância duas máquinas colocadas uma perto de outra, e movidas pelo artífice de modo que os movimentos de uma correspondessem aos movimentos da outra.

d) *Leva a perniciosas conseqüências*. Porquanto, se Deus fosse a *única* causa dos fenômenos que se realizam em nós, a Deus deveríamos atribuir *todas* as nossas cogitações e operações, não só as boas e honestas, mas também as criminosas e más. Ora, isto repugna à infinita perfeição de Deus, e destrói todo o fundamento da moralidade.

C) *Leibnitz* diz que a alma e o corpo são duas substâncias, duas monadas, das quais uma não opera na outra, porque a ação *transeunte* repugna, mas que se desenvolvem numa série de operações, das quais a seguinte tem a sua razão suficiente na anterior, sem nenhuma dependência do corpo para com a alma, nem desta para com

aquele. Se as operações da alma correspondem às do corpo, e vice-versa, isto sucede porque, entre infinitos espíritos e infinitos corpos, Deus escolheu e uniu aquele espírito e aquele corpo, cujas operações estivessem em perfeita harmonia. Nesta harmonia consiste a união da alma com o corpo. — E o sistema da *harmonia preestabelecida*.

Este sistema não pode aceitar-se pelas seguintes razões:

a) *Baseia-se num falso fundamento*. Porquanto, *Leibnitz* nega a ação da alma no corpo e deste naquela, porque diz que a ação *transeunte* repugna. Já demonstramos que a ação *transeunte* não só não repugna, mas efetivamente se dá nas criaturas.

b) *Destrói a unidade substancial do homem*. Na verdade, se a alma e o corpo constituíssem uma só substância, porque Deus move o corpo em harmonia com os movimentos da alma, então dois relógios formariam uma só substância pelo fato de serem movidos pelo mesmo artífice para marcar a mesma hora, o que é absurdo.

c) *Tira a liberdade ao homem*. Com efeito, este sistema sustenta — que as operações do corpo, na sua produção, obedecem a leis mecânicas, e a seguinte tem a sua razão suficiente na anterior, — que as operações da alma devem corresponder *necessariamente* às operações do corpo, e que a seguinte operação é *determinada* pela anterior; e assim Deus seria a causa de todas as nossas obras, boas e más; o que é absurdo e ímpio.

d) *Leva ao idealismo*. Porquanto, se a percepção, que temos dos corpos, não fosse determinada pela ação dos próprios corpos nas faculdades perceptivas, não haveria razão suficiente para afirmar que os corpos existem.

D) *J. Leclerc* disse que a alma está unida ao corpo por meio de uma terceira natureza, que participa da alma e do corpo, e produz toda a harmonia que existe entre os pensamentos da alma e as operações do corpo; pois que essa natureza, embora não possua a consciência dos seus atos, todavia refere a alma o que se passa no corpo, e executa no corpo as operações que a alma prescreve. — É o sistema do *mediador plástico*.

Este sistema é falso pelas seguintes razões:

a) Destrói a unidade *substancial* entre a alma e o corpo; pois devo admitir que estas duas substâncias, pelo fato de operarem uma independentemente da outra, constituem duas *naturezas* e dois *supostos*, mas nunca uma *substância completa*, como é o homem.

b) Se entre a alma e o corpo existisse uma terceira substância, esta deveria possuir, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, todos os atributos da alma e todos os atributos do corpo, e por isso deveria ser simples e extensa, corpórea e espiritual, racional e irracional, etc. Ora, repugna que uma e a mesma entidade seja dotada de propriedades contrárias.

E) *Locke*, seguido por *Newton, Clarke, Macke, Storchenau*, opina que a alma e o corpo são duas substâncias *completas*, dotadas de operações próprias e independentes. A alma imediatamente influi e opera no corpo, enquanto o determina ao movimento; e, vice-versa, o corpo influi e opera na alma, enquanto os movimentos do nosso corpo, determinados pela ação dos corpos circunstantes e transmitidos

ao cérebro, determinam a alma a percepção da existência e das propriedades dos corpos. Neste mutuo influxo da alma no corpo, e deste naquela, consiste a união das duas substâncias. — É o sistema do *influxo físico*.

O sistema do *influxo físico* é falso pelas seguintes razões:

a) *Toma o efeito pela causa. Locke* diz que a alma e o corpo se unem, em-quanto exercem entre si um mutuo influxo. Ora, isto é falso; pois esse mutuo influxo não é causa da união, mas é *efeito* da própria união.

b) *Destrói a união substancial da alma com o corpo*. Na verdade, a alma e o corpo sendo, na opinião de *Locke*, duas substâncias *completas*, só poderão formar um *agregado* de substâncias; e por isso a sua união será apenas acidental, como o é toda a união que se funda nas operações.

c) *Favorece o materialismo*. Com efeito, o corpo é extenso e material. Ora, um agente material só pode operar num ser material, mas nunca num ser imaterial ou espiritual. Logo, se se admitir que o corpo opera na alma, deverá também admitir-se que a alma é material.

F) *Rosmini* propôs a seguinte solução: A substância da alma é constituída por uma *sensação*, que é anterior à consciência e que se chama *sensação fundamental*. A alma humana é *sensitiva* e *intelectual*. Enquanto *sensitiva*, a alma une-se com o corpo por meio da *sensação* fundamental; pois *sentir* o corpo é o mesmo que unir-se lhe e animá-lo. Enquanto *intelectual*, a alma une-se com o corpo por meio da percepção imanente da sensação fundamental. Por isso o nexo, que liga num individuo a alma racional e o corpo humano, consiste na primitiva, natural e continua *percepção* da sensação fundamental e animal. — De onde se vê que *Rosmini* coloca a união da alma com o corpo em duas percepções, — uma *sensitiva*, pela qual a alma sente o corpo, — outra *intelectual*, pela qual a alma percebe a *sensação fundamental* (Cf. *Rosmini*, *Psicologia*; — Pestalozza, *La mente di A. Rosmini*).

O sistema de *Rosmini* acerca da união da alma com o corpo é falso — a) nos seus *fundamentos*, — b) na sua *essência*, — c) nas suas *conseqüências*.

a) É falso nos seus fundamentos. Porquanto:

a) *Rosmini* coloca a essência da alma numa *sensação fundamental*, originária e estável, que é o único princípio ou sujeito de todas as outras sensações e operações humanas. Ora, é falso que a essência da alma consiste numa sensação. A alma humana é uma *substância*, subsiste em si e não precisa de sujeito a que adira; ao passo que a sensação é *acidente*, porque não subsiste em si, mas precisa de um sujeito a que adira.

b) *Rosmini* afirma que é só a alma que sente. Esta afirmação é inexata; porque as qualidades *sensíveis* do corpo, que são o objeto *próprio* da sensação, não podem impressionar uma substância espiritual, como é a nossa alma, nem podem ser por ela percebidas.

b) É falso na sua *essência*.

a) *Rosmini* faz consistir a união da alma com o corpo numa percepção ou *sensação* fundamental, que a alma tem do corpo. Ora, isto é falso; porque, então,

47. Entre a alma e o corpo dá-se um mútuo influxo. — Da união da alma com o corpo resultam no homem muitas e diversas faculdades, — as vegetativas, as sensitivas e as intelectuais. Ora, todas estas faculdades derivam da alma, como do seu *princípio* comum; pois

---

a união da alma com o corpo seria apenas *acidental* e *intencional*. — Seria *acidental*, pois toda a percepção ou sensação não é substância, mas acidente, e uma união que se baseia no *acidente* não pode deixar de ser *acidental*. — Seria *intencional*, visto que a união, que existe entre uma faculdade perceptiva e o objeto percebido, não é *real*, pois o objeto não se une imediatamente na sua entidade a faculdade cognitiva, mas é apenas *intencional*, enquanto o objeto se une a faculdade por meio de uma imagem ou semelhança que o representa.

b) *Rosmini* admite que o corpo opera na alma; pois diz que a alma não pode *sentir* o corpo, sem que seja determinada por ele ao ato da sensação (*Psicol.*, vol. I, lib. 2, c. v, a. 3). — Esta asserção é falsa, porque, como demonstramos contra o sistema do *influxo físico*, o corpo não pode operar numa substância espiritual, como é a nossa alma.

c) *Rosmini* por um lado afirma que o corpo só opera na alma em virtude da força, que a alma lhe comunica no momento em que o sente, e por outro lado diz que a alma não pode sentir o corpo e por isso unir-se-lhe, sem que o corpo a determine ao ato da sensação (*Psicol.*, vol. I, lib. 2, c. IX, a. 4). — Estas afirmações contêm um *círculo vicioso*; pois o corpo receberia da alma a força de operar só no momento em que é *sentido* por ela, e, todavia, deveria possuir tal força antes desse momento para poder determinar a alma ao ato da sensação.

c) É falso nas suas *conseqüências*.

a) *Rosmini* admite que, assim como a alma é forma substancial do corpo, assim também o *corpo* é *forma substancial* da *alma*; visto que a alma e o corpo atuam mutuamente uma noutro. (*Psicol.*, vol. I, lib. 2, c. IX, a. 2). — Esta opinião é falsa. *Forma substancial* é a realidade que comunica a matéria a espécie e as propriedades. Ora, não é o corpo que comunica a alma a espécie humana e a vida, aliás todos os corpos seriam humanos e seriam vivos e princípios de vida; mas é a alma que constitui o corpo numa certa e determinada espécie, e que lhe comunica a vida.

b) *Rosmini*, admitindo que a alma se une ao corpo *por meio da sensação*, deve admitir que a alma é forma *mediata* do corpo. Ora, isto é falso. A alma une-se ao corpo por si mesma, comunicando-lhe a própria entidade, e por isso é forma *imediata* do corpo.

c) *Rosmini*, partindo do princípio de que não é a *essência* da alma que *determina* o corpo, mas sim um produto dela, isto é, a *percepção*, conclui que a alma não é a forma *substancial* do corpo, mas é a causa *eficiente* dessa forma (*Psicol.*, vol. II, lib. 1). — Esta conclusão é tão falsa, como é falso o princípio de quo deriva. A percepção, quer seja sensitiva quer intelectual, não pode ser forma *substancial*, porque é apenas um *acidente*.

a alma é forma *substancial* do corpo, e todas as forças, de que um ser é dotado, derivam da sua forma *substancial*. Se a alma é o princípio comum de todas as faculdades, é claro que a atividade de uma faculdade deve terminar sempre na essência da alma e desta refluir para as outras faculdades; e assim as faculdades superiores, que são as *intelectuais*, exercerão um certo influxo nas faculdades inferiores, que são as *vegetativas* e as *sensitivas*, e estas naquelas. Ora, as faculdades superiores residem, como em seu *sujeito*, na alma; e as faculdades inferiores residem no corpo informado pela alma. Logo, entre a alma e o corpo deve existir e existe um mútuo influxo.[1]

48. Conseqüências da união da alma com o corpo. — As principais conseqüências da união da alma com o corpo, além da apontada

1 A tese apóia-se na experiência. Entre as faculdades orgânicas e as intelectuais existe um mútuo influxo, uma dependência mútua. As faculdades orgânicas, como vimos, influem nas intelectuais; porquanto as faculdades sensitivas apresentam a inteligência os materiais do conhecimento, e por isso, se não estiverem no seu estado normal, a inteligência não poderá perceber o objeto, como é em si mesmo, e o conhecimento será deficiente ou falso. — As faculdades intelectuais exercem uma reação sobre as orgânicas; assim o trabalho excessivo do espírito impede o regular exercício das faculdades inferiores e chega a produzir fortes comoções nervosas e até a alienação mental (Cf. S. Th. *De verit.*, q. 26, de *pass. animae*, a. 10).

Ora, estes fenômenos só podem explicar-se no sistema, que admite uma união *substancial* entre a alma e o corpo. Porquanto, a alma e o corpo, se fossem duas substâncias *completas* e não constituíssem uma só natureza, não poderiam de modo algum exercer entre si o recíproco influxo que exercem; pois os movimentos do corpo e os pensamentos da alma, por serem operações *imanentes*, devem ter o seu termo na própria substância em que têm começo, e não numa substância distinta.

Note-se a diferença entre a nossa doutrina acerca do *mútuo influxo* entre a alma e o corpo e a doutrina dos defensores do *influxo físico*. — 1) Nós admitimos o *influxo físico*, mas como um *efeito* e uma *conseqüência* da união da alma com o corpo; ao passo que *Locke* faz consistir naquele influxo a união das duas substâncias. — 2) Partindo do princípio de que a alma é forma *substancial* do corpo, sustentamos que o corpo opera na alma, não enquanto é corpo, mas enquanto as faculdades orgânicas, que residem no *corpo,* como no seu *sujeito*, terminando na essência da alma, têm um reflexo nas faculdades *intelectuais*, que residem na própria *alma,* como em seu *sujeito;* ao passo que *Locke,* por sustentar que o corpo não constitui com a alma uma substância completa, conclui que o corpo, *enquanto corpo,* opera na alma, o que é impossível, pois que a matéria não pode operar no espírito.

no número antecedente, são duas: — em cada corpo humano existe uma *única* alma, que é a *intelectual*; — a alma está *toda* em *todo* o corpo e *toda* em *cada* parte dele. — Por isso nos dois artigos seguintes trataremos da *unidade* da alma humana, e da sua *sede* no corpo.

ARTIGO II
Unidade da alma humana

49. Estado da questão. — O homem é dotado de vida vegetativa, sensitiva e intelectual. Logo, deve existir nele o princípio desta tríplice vida. — Agora pergunta-se: Esse princípio será tríplice, ou um só? Por outras palavras: Haverá no homem três almas realmente distintas entre si, uma *vegetativa* como a dos vegetais, outra sensitiva como a dos animais, e uma terceira *intelectual* própria da espécie humana, — ou haverá uma só alma, de que deriva a tríplice vida? É o que vamos investigar no presente artigo.[1]

1 Os filósofos, tanto antigos como modernos, ocuparam-se da questão acerca da unidade ou multiplicidade do princípio vital do homem. O resultado destas investigações não foi uniforme. — Uns, como *Platão, Filão, Plutarco, Galeno, Lamarze,* admitiram no homem três almas; — outros, como os *Manicheus,* os *Apollinaristas, Occam, Bacon, Gassendi, Buffon, Ahrens, Jouffroy, Maine de Biran, Ubaghs, Günther, Baltzer,* atribuem ao homem *duas* almas, das quais uma é princípio da vida *intelectual,* e a outra o é da vida *vegetativa* e *sensitiva*; — outros, como *Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás,* seguidos por muitos sábios, sustentam que no homem existe uma só alma, a *intelectual,* que é o princípio da tríplice vida.

Presentemente, os filósofos e os naturalistas dividem-se em duas opiniões. Uns admitem no homem um princípio *vital,* distinto da alma *intelectual,* e o seu sistema chama-se *vitalismo* ou *didynamismo.* Outros sustentam que a alma *intelectual* é o *único* princípio vital no homem, e o seu sistema chama-se *animismo* ou *monodinamismo.* A questão, portanto, está circunscrita entre estes dois sistemas. — Alguns admitem duas almas: um princípio da vida *vegetativa,* outro princípio da vida *sensitiva* e da *intelectual.* Mas estes, que admitem no homem *duas* almas, porque é que não admitem *três*? Não há, porventura, entre a sensação e a inteligência a imensa distância que há entre a sensação e a nutrição? E, admitindo eles duas almas, porque é que não atribuem à alma *vegetativa* a sensação, que atribuem a alma *intelectual*? — Os filósofos anteriores a *Descartes* reconheceram duas almas, uma *sensitiva* e outra *intelectual.* Veio *Descartes*, e, admitindo apenas o *corpo* (que, segundo ele, é só *extensão*) e o *espírito* (que, sempre na sua opinião, é só *pensamento*), excluiu toda e qual-

50. O homem tem uma só alma.

a) O homem é dotado de unidade *substancial*; pois que a alma e o corpo, pela sua união, constituem uma só substância completa. Esta unidade deriva ou da alma ou do corpo; visto serem estes os elementos essenciais do homem. Mas não deriva do corpo; porque a matéria é, por si múltipla, divisível e tende a desagregar-se. Logo, deriva da alma. Se deriva da alma, esta deve ser uma só; porque, se fossem duas ou mais, não teríamos no homem um só ser vivo, mas dois ou mais seres vivos, o que é absurdo. Logo, o homem tem uma só alma.[1]

---

quer atividade intermedia entre o pensamento e o movimento passivo, identificou a *sensibilidade* com o *pensamento puro*, e assim concluiu que no homem há só a alma *intelectual*, princípio da vida *intelectual* e *sensitiva*, e que o princípio da vida *vegetativa* não é a alma, mas é a própria disposição dos órgãos (*Cosmologia*, sec. I, c. II, a. II). Mas a teoria de *Descartes* não era fundada. A observação dos fenômenos físico-químicos demonstra que a matéria não só é *extensa*, mas também, e sobretudo, é *ativa*; e a observação dos fenômenos da consciência demonstra que a *essência* da alma não é o *pensamento*, mas é essa energia profunda, essa atividade substancial, de que o pensamento e a vontade são apenas modalidades e resultâncias. Deste modo, o corpo e o espírito, — que *Descartes* tinha representado como dois mundos separados por distâncias insuperáveis e só relacionados por uma certa *harmonia preestabelecida*, — acharam-se naturalmente reunidos por uma semelhança inesperada — a *atividade corpórea* e a *atividade espiritual*. Mas daqui outra divergência. Alguns, os *vitalistas*, atribuíram ao espírito o pensamento, e ao corpo a extensão e a vida, mas sustentaram a separação radical e completa entre a vida e o pensamento, e a absoluta incompatibilidade destas duas operações na mesma substância, e por isso concluíram que no homem há duas almas: uma princípio da vida *vegetativa* e *sensitiva* (a alma *vivente*), outra princípio da vida *intelectual* (a alma *pensante*). Outros, porém, os *animistas*, reconhecendo que as duas atividades, — a corpórea e a espiritual, — embora essencialmente distintas e diversas, são sempre *atividades*, isto é, são sempre formas *simples* e *inextensas*, e por isso compatíveis entre si e capazes de coexistir na mesma substância, consideraram a vida vegetativa, sensitiva e intelectual no homem como três distinto e diversos graus de energia, provenientes da essência de uma única forma substancial, que é a *alma intelectual*.

Coerentes com os nossos princípios, neste artigo combatemos o *vitalismo*, como os mais sistemas que admitem no homem vários princípios vitais, e defendemos o *animismo*. — S. Tomás trata desta questão — na *Summ. theol.*, I p., q. 76, a. 3; na *Sum. contra gent.*, 1. II, c. 58; — nas *Quest. Disp. De anima*, aa. 9 e 11, *De spirit. creat.* a. 3.

1 Este argumento, baseado na *unidade* do ser humano, é convincente. O homem não é o *agregado* de três substâncias completas: uma vegetativa, outra sensitiva, e outra intelectual; mas é uma só substância, ainda que composta, dotada de tríplice grau de vida. Ora, se no homem existissem três princípios formais, distintos

b) Se o homem tivesse três almas distintas, e por isso três princípios de operações vitais, estas operações não poderiam impedir-se mutuamente; porque não são contrárias, mas apenas diversas entre si. Ora, as operações da tríplice vida humana impedem-se mutuamente, de modo que, se uma é intensa, outra é remissa. Logo, o homem tem uma só alma.[1]

---

entre si, o homem seria um *agregado* de três substâncias *completas,* e a sua unidade seria apenas *acidental,* e não *substancial.* Portanto, se o homem é um só ser, uma só substância completa, um só também deve ser o princípio formal, pelo qual ele vegeto, sinta e entenda. Diz S. Tomás: "Do princípio, de que procede o ser, deve proceder a unidade, porque a unidade é uma conseqüência do ser, e é o próprio ser. Por isso a forma, que dá o ser, deve dar também a unidade. Logo, se no homem existissem duas ou mais almas, como formas distintas, o homem não seria um só ente, mas um agregado de entes: *Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unam enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponuntur plures animae, sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura" (Sum. contr. cjent.,* 1. II, c. 58). — Se, portanto, distinguimos no homem a vida vegetativa da vida intelectual, esta distinção não supõe substâncias realmente diversas, porque não podemos separar, no homem, a substância pensante da substância vivente, mas indica apenas diversas energias da mesma forma, que é o princípio primeiro e radical de toda a atividade do ente, isto é, supõe apenas uma diversidade nos princípios secundários e próximos de operações.

Podem objetar: Embora se admitissem no homem vários princípios vitais, contudo haveria sempre uma certa unidade, porque poderiam esses princípios estar por tal modo coordenados entre si, que um fosse perfeição e complemento do outro. — Resposta. Essa unidade seria apenas de *ordem* (que é a última entre as espécies de unidade) e por isso seria sempre *Ocidental;* ao passo que a unidade entre as três vidas é muito *íntima*, é verdadeiramente *substancial,* porque se refere sempre ao mesmo sujeito, ao mesmo ser vivo, sondo sempre um e o mesmo homem que vive, sente e entende (Cf. *Contra Gentes,* 1. c.).

1 A experiência mostra que uma aplicação constante e intensa das faculdades intelectuais é nociva às faculdades nutritivas e pode impedir o regular exercício dos sentidos; como também o imoderado uso dos prazeres sensíveis torna imbecil a inteligência e fraca a vontade. Ora, estes fenômenos denotam que um só é o princípio radical, de que brota toda a energia humana, de modo que esta energia não pode superabundar numa faculdade, sem que, ao mesmo tempo, diminua noutra. — À mesma conclusão chegamos, considerando a influência que as faculdades superiores do homem exercem nas inferiores, e vice-versa; assim um intenso afeto da vontade desperta uma paixão no apetite sensitivo, como uma paixão veemente do apetite sensitivo arrasta a vontade para o mal, que esta tinha antes detestado. Ora, estes fenômenos seriam inexplicáveis, se no homem não fosse um e o mesmo o princípio primeiro e radical de todas as faculdades. Diz S. Tomás: "Cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab

c) O princípio da tríplice vida do homem não pode ser tríplice, mas deve ser um só. Na verdade, a consciência atesta que em nós o sujeito que entende é o mesmo que sente e vegeta. Ora, se no homem existissem três princípios de vida, o sujeito que entende, por ser distinto do sujeito que sente e do que vegeta, não poderia nem sentir nem vegetar; visto que os atos vitais são *imanentes*, isto é, devem ter o termo no mesmo sujeito em que tem o começo. Logo, o homem tem um só princípio da tríplice vida. O princípio da vida diz-se *alma*. Logo, o homem tem uma só alma.[1]

---

una potentia in aliam, quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur" (*De anima*, a. 1. — Cf. *Summ. theol.*, I p., q. 76, a. 3).

1 E a consciência que nos diz que a única nossa alma é o princípio da tríplice vida. — Antes de tudo, a consciência atesta a identidade do princípio radical, de que derivam os atos da vida *intelectual* e os da vida *sensitiva*. É sempre o mesmo eu que pensa, quer, sente e sofre, e, embora o *eu* não exerça do *mesmo modo* as operações *intelectuais* e as *sensitivas*, contudo, a correlação do pensamento com a sensibilidade é tão intima e tão estreita, que estas duas series de fenômenos costumam andar sempre unidas. Uma simples reflexão sobra nós mesmos convence-nos de que o pensamento anda sempre acompanhado de imagens, e que as imagens e as idéias se excitam e provocam mutuamente. — Diz-nos também a consciência que do mesmo princípio radical, de que derivam as funções *intelectuais* e *sensitivas*, derivam também as *vegetativas*. De fato, muitas funções *vegetativas*, necessárias a conservação, nutrição e reprodução do indivíduo, são tão *voluntárias*, como são voluntárias as operações *sensitivas*. Ora, toda esta surpreendente correlação de todos os fenômenos da vida humana, que a consciência nos manifesta, é uma prova convincente da unidade e identidade do princípio radical, que é a alma.

Esta convicção dos homens relativa à unidade e identidade da alma não é uma ilusão, mas é o resultado de uma refletida análise dos nossos atos. E se, às vezes, uma pessoa não tem consciência dessa unidade e identidade, — ou se, por causa de um certo estado patológico, parece desdobrar a sua personalidade e a sua consciência, nem por isso essa unidade e identidade deixa de existir. Uma coisa é o *eu*, outra coisa é a *idéia* do *eu*. O *eu* é fixo e imutável; a *idéia* do *eu* pode variar, é mutável, como variáveis são os estados psíquicos. Ora, a verdade das coisas deve apreciar-se, não pelo que parece às pessoas inconscientes ou alucinadas, mas pelo que parece às que têm juízo. Por isso, os que dizem que a patologia descobriu no homem muitas personalidades, muitas consciências, contundem o *eu sujeito* (que, como dissemos, é indivisível é permanente) com os *estados* ou com as *apreciações* do *eu*, é a *personalidade* com a consciência *atual* dela.

Examinemos agora as principais objeções contra esta tese.

a) Dizem: O homem define-se *animal racional*. Ora, o gênero *animal* dessume-se da alma *sensitiva*, e a diferença *racional* dessume-se da alma *intelectual*. Logo, a alma *sensitiva* no homem difere da alma *intelectual*.

Resposta. Na definição do homem o gênero *animal* não se dessume da alma *sensitiva*, nem a diferença *racional* da alma *intelectual*, como se a alma *sensitiva* e a *intelectual* fossem realmente distintas; mas o gênero *animal* dessume-se da alma *sensitiva*, isto é, da *matéria*, enquanto esta recebe da alma *intelectual* o grau de vida *sensitiva*, e a diferença *racional* dessume-se da mesma alma *intelectual*, enquanto esta é o princípio de um grau mais excelente de perfeição, isto é, da vida intelectual, e por isso não se segue que se deva admitir tal distinção. — Como se vê, a dificuldade confunde a ordem *lógica* com a *real*. Num e mesmo ente *ontológico*, ou *real*, a nossa inteligência pode considerar muitos e diversos graus de perfeição. Mas, do fato de o homem distinguir num ente muitos e diversos graus de perfeição não se pode concluir que a distinção seja também *real*, isto é, que exista nas coisas realmente e independentemente da consideração mental. Assim, contendo *virtualmente* a alma intelectual tudo o que tem a alma sensitiva, pode considerar-se separadamente o grau de vida sensitiva, como a parte *imperfeita* e *material*, e, sendo este grau comum ao homem e ao animal, pode com ele formar-se o *gênero*; e o grau de vida intelectual, no que a alma *intelectual* excede a *sensitiva*, pode considerar-se como a parte *formal* e *complementar*. Mas a distinção entre a alma intelectual considerada no seu mais excelente grau de vida e a mesma alma considerada no grau de vida *sensitiva* é uma distinção *lógica*, não se encontra realmente na alma, ainda que nela tenha o seu fundamento. (S. Tomás, *Sum. Theol.*, I p., q. 76, a. 3 ad 4). — Por outras palavras: A alma enquanto é *espiritual* e excede a capacidade da matéria, distingue-se de si mesma, enquanto é ato ou forma do corpo; mas essa distinção e apenas *lógica*, é o resultado da consideração da inteligência.

b) Continuam: Um ente não pode estar em luta consigo mesmo. Ora, no homem, o apetite sensitivo está em luta com a vontade. Logo, estas duas faculdades não derivam do mesmo princípio.

Resposta. Concedemos que um ente não pode estar em luta consigo mesmo, quando não possui faculdades de ordem diversa; mas negamos que não possa estar em luta, quando é dotado de faculdades de ordem diversa, porque, então, o bem de uma faculdade pode ser contrário ao da outra; daí a luta. É o que acontece no homem. Ele é dotado de faculdades de ordem diversa; o apetite *sensitivo* pertence a ordem *sensitiva*, e a *vontade* pertence a ordem *intelectual*. Pertencendo a ordens diversas, essas duas faculdades têm de pôr termo objetos diversos e às vezes contrários, de modo que o que é agradável ou útil a uma, é desagradável ou nocivo a outra. — Acrescente-se que esta luta, longe de provar a *multiplicidade* do princípio vital, prova, pelo contrário, a sua *unidade*. Com efeito, cada um de nós experimenta que a luta entre o apetite sensitivo e a vontade se trava *num e mesmo sujeito*, que é agitado por inclinações e tendências contrarias; o que não aconteceria, se aquelas faculdades não derivassem do mesmo princípio, mas sim de dois princípios distintos, pois então cada um operaria dentro da sua esfera, sem se impedirem mutuamente e lutarem entre si.

c) Prosseguem: Operações *especificamente* diversas supõem princípios *especificamente* distintos. Ora, no homem, existem operações *especificamente* diversas, — as vegetativas, as sensitivas e as intelectuais. Logo, existem nele três princípios *especificamente* distintos.

51. A única alma do homem é a intelectual.

a) A única alma do homem é a forma *substancial*, que o coloca na espécie dos seres corpóreos *inteligentes*, distinguindo-o dos seres de outras espécies. Ora, a forma *substancial*, que coloca o homem na espécie dos seres corpóreos *inteligentes*, é a alma *intelectual*; pois cada efeito exige uma causa proporcionada. Logo, a única alma do homem e a *intelectual*.

b) O homem tem uma só alma, e é dotado de vida vegetativa, sensitiva e intelectual. Logo, a única alma, existente no homem, é, ao mesmo tempo, princípio da sua tríplice vida. Ora, a alma, que é o princípio da tríplice vida, ou é a *vegetativa*, ou a *sensitiva*, ou a *intelectual*; pois há só estas espécies de alma. Mas não é a *vegetativa*; porque esta não pode ser princípio da vida *sensitiva* e muito menos da *intelectual*, aliás o vegetal deveria possuir sensibilidade e entendimento. Nem é a *sensitiva*; porque esta não pode ser princípio da vida *intelectual*, aliás todo o animal seria dotado de inteligência. Logo a única alma do homem é a *intelectual*.[1]

Resposta. A diversidade *específica* das operações supõe uma diversidade *específica* no princípio, quando se trata de indivíduos numericamente distintos. Mas, quando se trata de um e o mesmo indivíduo, aquela diversidade de operações só denota uma diversidade de faculdades no mesmo princípio, que, sendo único na essência, é múltiplo na força ou energia.

d) Insistem: Se, no cadáver do animal, se aplicar a centelha elétrica às extremidades dos nervos, suscitam-se movimentos de *contractilidade*: e semelhantes movimentos continuam por algum tempo numa cabeça decepada, ou nos membros que se amputaram. Ora, estes movimentos são vitais, e, todavia, a alma já não reside no cadáver, nem nos membros cortados. Logo, é necessário admitir no homem um princípio *vital* distinto da alma.

Concedemos os fatos, mas negamos a sua apreciação e a conseqüência que deles tiram os adversários. Na verdade, enquanto aos movimentos de *contractilidade*, suscitados pela centelha elétrica, devemos dizer que eles *são mecânicos* e não *vitais*, porque derivam de um agente *extrínseco*; e por isso não se segue que deva admitir-se no homem um princípio vital distinto da alma. Enquanto aos movimentos de *contractilidade*, que por algum tempo continuam nas cabeças dos guilhotinados, ou nos membros recentemente amputados, dizemos que eles derivam da ação exercida pela alma nos músculos do homem antes da sua morte, e não cessam imediatamente depois da morte, assim como não cessam imediatamente as vibrações das cordas de uma harpa, quando os dedos deixaram de a tocar. É, pois, falso que exista no homem um princípio *vital* distinto da alma.

1 Objetam: A alma humana é simples e indivisível, e as funções vitais são muitas e diversas. Logo, a alma não pode ser o princípio de todas as funções vitais do homem.

52. A alma intelectual é princípio também da vida vegetativa e sensitiva no homem.

a) As formas *substanciais* estão por tal modo subordinadas entre si, que a forma superior possui toda a virtude das inferiores, e por isso aquela comunica ao corpo a perfeição, que estas lhe teriam comunicado. Ora, a alma *intelectual* é forma *substancial* do corpo e é superior à alma *vegetativa* e à *sensitiva*. Logo, a alma *intelectual* comunica ao corpo toda a perfeição, que a alma *vegetativa* e a sensitiva lhe teriam comunicado. Mas a alma *vegetativa* teria comunicado ao corpo a vida *vegetativa*, e a alma *sensitiva* teria comunicado a vida *sensitiva*. Logo, a alma *intelectual* comunica ao corpo a vida *vegetativa* e a *sensitiva*, e, por isso, ela é princípio também da vida *vegetativa* e *sensitiva* no homem.

b) A forma *substancial* é o princípio de *toda* a atividade, que uma substância composta possui. Ora, a alma *intelectual* é a forma *substancial* do homem. Logo, a alma *intelectual* é o princípio de *toda* a atividade, de que o homem é dotado. Ora, a atividade do homem não só abrange a vida intelectual, mas também a vegetativa e a sensitiva. Logo, a alma *intelectual* é princípio também da vida *vegetativa* e *sensitiva* no homem.[1]

Respondemos que a variedade das funções vitais pode e deve conciliar-se com a simplicidade da alma; porquanto a alma, embora seja simples na essência, todavia é múltipla nas forças ou faculdades, como de um só centro indivisível partem muitos e diversos raios. — Daí se vê o erro de alguns escritores, que, pelo fato de as nossas faculdades serem muitas e diversas, concluem que no homem o princípio vital é distinto da alma.

1 A razão, pela qual a alma humana não só é princípio das faculdades intelectuais, mas também das sensitivas e vegetativas, encontra-se na excelência da própria alma, a qual, por ser a mais nobre de todas as formas substanciais, contém, na sua única essência, todos os graus inferiores de entidade. Nem isto é contrário a simplicidade da alma; pois aquela multiplicidade de graus de entidade não denota na alma uma extensão q*uantitativa* de partes materiais, mas uma extensão *qualitativa* de força ou atividade. Por isso a alma intelectual exerce no homem as mesmas funções, que a alma vegetativa exerce nas plantas e a sensitiva nos animais, e, além disso, é princípio da vida intelectual.

Ouçamos o Doutor Angélico: "A mesma alma no homem é intelectual, sensitiva e nutritiva. Isto percebe-se facilmente, se se considere a diferença das espécies e das formas. Na verdade, as espécies, e por isso os seus princípios formais, diferem uma de outra, conforme o maior ou menor grau da sua perfeição; assim, no mundo, os seres vivos são mais perfeitos que os seres não-vivos, e os animais mais que as plantas, e os homens mais que os animais: porque o grau de perfeição, que um destes

seres encerra, difere do grau de perfeição, que encerra o outro. Por isso Aristóteles (*De anima*, lib. II, text. 30 et 31) compara as espécies das coisas aos números, que diferem especificamente entre si pela adição ou subtração de uma unidade, e compara também as diversas almas às diversas espécies de figuras, das quais uma contém a outra, como o pentágono contém o tetrágono, e o excede. Do mesmo modo, a alma intelectual contém *virtualmente* tudo o que possuem a alma sensitiva dos animais e a alma nutritiva das plantas. Por isso, assim como uma superfície de figura pentágona não é tetrágona por uma figura e pentágona por outra, porque seria supérflua a figura tetrágona por estar contida na pentagona, assim também Sócrates não é homem por uma alma e animal por outra, mas é homem e animal por uma e mesma alma" (*Summ. theol.*, p. I, q. 76, a. 3).

O Dr. *Frédault* reconhece também que uma multiplicidade de almas ou de princípios vitais é, pelo menos, inútil, e só serviria para tornar inexplicável a harmonia das partes e a unidade das operações, que se admiram no homem. Eis as suas palavras: "Se diversos princípios coexistissem juntamente no homem, seria necessário — que um dirigisse os outros, para assim haver unidade, — que os regulasse em conformidade com as suas formas, com o seu grau, com a sua ordem, — que nenhum deles pudesse operar independentemente do outro. Ora, é claro que, para haver esta subordinação, seria preciso que o princípio superior estivesse, ao mesmo tempo, no todo e em cada uma das partes. E se este princípio está em toda a parte, para mover tudo, dirigir tudo, unificar tudo, que necessidade temos nós de admitir outros princípios? E se, apesar de tudo, quiserem admiti-los, quem não vê que eles, só por si, são nada, e que são completamente aniquilados pelo princípio dominante, visto que, sem este princípio, não podem ter ação, nem direção, nem existência útil?" (*Anthropologie*, p. 135).

Esta teoria da subordinação das formas concilia admiravelmente a variedade com a unidade, a indivisibilidade do composto humano com a prodigiosa diversidade das suas potências.

Examinemos algumas dificuldades contra a tese.

a) Dizem: Se a alma intelectual fosse também princípio das operações vegetativas, deveria ter consciência delas. Ora, não a tem. Logo.

Resposta. Antes de tudo, não é verdade que a alma não tenha consciência de nenhuma operação vegetativa; porque os atos da nutrição, da respiração, da reprodução, que constituem uma grande parte da vida orgânica, não só são percebidos pela consciência, mas até estão sujeitos ao domínio da vontade. E se uma outra série de atos da vida orgânica escapa à percepção da consciência, como a digestão, a quilificação, a circulação do sangue, a secreção da bílis, isto não quer dizer que esses atos não procedam, como de princípio *radical*, da alma intelectual (aliás deveríamos admitir só para a vida vegetativa duas almas), mas quer dizer que esses atos, embora derivem *radicalmente* da alma, todavia *proximamente* derivam do **composto** e por isso, não estando ligados, de modo algum, com as operações intelectuais, escapam a percepção da consciência. Só o composto pode perceber as operações do composto. Deus não dotou o homem de um órgão central, que recolhesse esses atos da vida

53. A alma intelectual é a única forma substancial no homem.

a) A forma *substancial* é a realidade que dá a *unidade* ao ente e o constituo numa determinada espécie. Ora, se no homem existisse, além da alma intelectual, uma outra forma *substancial*, o homem não seria dotado de unidade e pertenceria, ao mesmo tempo, a duas ou mais espécies, o que é absurdo. Logo, a alma *intelectual* e a única forma *substancial* no homem.

b) Se, além da alma *intelectual*, existisse no homem uma outra forma *substancial*, que o constituísse na espécie de *ente corpóreo*, — não só a alma

---

orgânica, como o dotou de um órgão central para a percepção dos atos dos sentidos particulares, porque a consciência de certos atos da vida orgânica, além de inútil, seria prejudicial e origem de inumeráveis perplexidades, e tornar-se-ia muito difícil, senão impossível, o exercício da nobilíssima vida intelectual.

b) Acrescentam: Se a alma intelectual não se distinguisse da alma sensitiva nem da vegetativa, seguir-se-ia que a matéria, assim como recebe da alma a vida vegetativa e a sensitiva, assim também deveria receber a vida intelectual. Ora, o conseqüente é falso; aliás o ato do entendimento seria orgânico, e não espiritual. Logo, a alma intelectual distingue-se da alma vegetativa e da sensitiva, e por isso não é nem pode ser princípio da vida vegetativa e da sensitiva no homem.

Resposta. A alma humana, come dissemos, por ser a mais elevada forma *substancial*, contém *virtualmente* na sua essência todos os graus de entidade das formas inferiores, e por isso da alma vegetativa e da sensitiva. Quando a alma se une ao corpo, só lhe comunica aqueles graus de entidade, que o corpo pode receber. Ora, o corpo, se pode receber os graus de vida vegetativa e sensitiva, pois o sujeito que vegeta e sente é o composto de matéria e de forma, não pode receber o grau de vida intelectual, porque a vida intelectual excede, pela sua excelência e universalidade, as condições da matéria. Por isso a alma humana, na sua união com o corpo, comunica aos órgãos as faculdades da vida vegetativa e sensitiva, mas reserva para si as faculdades da vida intelectual. (Cf. c. *Gentes*. 1. II, c. 69).

c) Continuam: As forças *vegetativas* e *sensitivas* são *materiais*. Ora, forças *materiais* não podem derivar de um princípio *espiritual*, como é a nossa alma.

Respondemos que as forças *vegetativas* e *sensitivas* são *materiais* em-quanto residem num *sujeito material*, mas não são *materiais* enquanto são *matéria* ou compostas de matéria, pois são *simples*. Sendo *simples*, essas forças podem derivar da nossa alma, que é essencialmente *simples*.

De resto, a doutrina, que sustentamos, é defendida por muitos distintos naturalistas, como Sthal (*Teoria medica nova*), Brillier (*Du principe vital et de l'âme pensante*), Frédault (*Traité de anthropologie*). Limitamo-nos a citar as palavras de Chauffard (*La Vie*): "*A alma é a universal causa humana, o princípio de todas as nossas atividades*".

comunicaria um ser *acidental*, pois que toda a perfeição, que se acrescenta a um ser anteriormente constituído, é *acidental*, — mas também a sua união com o corpo não seria *substancial*, mas apenas *acidental*, porque a união dessume do termo a própria espécie, e neste caso o termo não seria uma *substância* mas um *agregado* de substâncias, e a união no *agregado* é *acidental*. Logo, a alma *intelectual* é a única forma *substancial* existente no homem.[1]

---

1 Nos números anteriores dissemos que a alma intelectual, contendo em si a virtude, a perfeição da alma vegetativa e da alma sensitiva, comunica ao homem os graus da vida vegetativa, os da sensitiva e mais alguma coisa, isto é, a vida intelectual. — Restava-nos ainda ver se a alma intelectual, além de excluir do composto humano toda e qualquer outra alma, exclua também toda e qualquer outra forma substancial, de modo que ela comunique ao composto não só o que lhe poderiam comunicar as outras almas, mas também o que lhe poderiam comunicar as outras formas. Por outras palavras: restava-nos investigar se a alma intelectual se une a matéria *prima,* ou se une ao corpo já constituído no ser de corpo por outra forma substancial, a qual, juntamente com a alma, permaneça atualmente no homem. — S. Tomás, seguindo a doutrina de Aristóteles, ensina que em todo e qualquer composto substancial existe uma só forma substancial, unida por si e imediatamente a *matéria prima,* e que por isso o homem, pela alma intelectual, não só é homem, mas é animal, é vivo, é corpo, é substância, é ente: "In homine non est alia forma substantialis, quam anima intellectiva, et per eam homo non solum est homo, sed et animal et vivum et substantia et ens" *(De Spirit. creat.,* a. 3). — O Doutor Angélico trata desta questão também — na *Sum. theol.*, p. I, q. 76, a. 4, — *De anima*, a. 9; — *c. Gentes*, 1. II, c. 58, e no opusc. *De plural, formaram.*

A razão desta importante verdade é sempre a mesma: a *equivalência virtual* das formas: a forma superior contém *virtualmente* a inferior, e por isso pode substituí-la com vantagem. Diz S. Tomás: "Forma perfectior *virtute* continet quidquid est inferiorum formarum; et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et por quam est homo" *(Sum. Theol.,* p. I, q. 76, a. 6 ad 1). Por isso, a nossa alma, embora, *formalmente* e pela sua essência, seja incorpórea e inextensa, todavia, *virtualmente,* enquanto contém a virtude ou perfeição das formas inferiores, é corpórea e extensa, e, comunicando o próprio ser a matéria, torna o composto *formalmente* corpóreo e extenso. — Se uma forma contém a energia da inferior, é claro que uma dispensa a outra. É o método da *economia,* que a Escolástica exprimiu com estas palavras: não se devem multiplicar as causas sem necessidade — *entia non sunt multiplicanda sine necessitate.* Este axioma é admitido como indiscutível pelos mais sábios naturalistas. Newton diz: "Não se devem admitir mais causas que as que são necessárias para explicar os fenômenos. A natureza não faz nada em vão, e seria fazer coisa inútil realizar por um grande número de causas o que se poderia conseguir por um número mais pequeno" (*Princípios matemáticos de filosofia natural*, 1. 3).

Dissemos que a alma dá o primeiro ser, o ser substancial ao corpo, isto é, faz com que o corpo seja *corpo*. Esclareçamos melhor este ponto, ainda que se deva fazer alguma repetição. A *matéria* é uma verdadeira realidade, mas potencial, incompleta, indeterminada, e por isso não pode existir só por si; e se existe, precisa de um princípio formal que lhe comunique o ato e a especificação, e a complete e determine. O composto destes dois elementos é o *corpo*. Portanto a matéria, só por si, não é propriamente *corpo*; porque a própria extensão, de que ela é raiz, não pode conceber-se sem unidade, nem tornar-se sensível sem ação; e a unidade e a ação derivam de um princípio simples. Ora, a alma, unindo-se a matéria, exerce o ofício desse princípio simples, e por isso comunica-lhe o primeiro ser substancial de *corpo*. — De onde se vê — 1) que a alma, embora não seja *formalmente* corpórea, todavia é tal *virtualmente*; porque, embora não seja corpo, todavia a alma faz com que seja corpo a matéria, a que ela se une como forma substancial (Cf. S. Tomás, *De spirt. creat.*, a. 3; — *De anima*, a. 11); — 2) que, propriamente, é a alma que contém o corpo, e não vice-versa: *magis anima continet corpus, quam e converso* (*Sum. theol.*, p. I, q. 76, a. 3); porque é ela, que mantém todas as partes do corpo na unidade do ser e da vida; — 3) que, quando se diz que a alma é *ato* ou *forma* do corpo, devemos entender que o corpo é corpo pelo fato mesmo de a alma lho se unir como ato ou forma, assim como quando dizemos que a luz é forma do lúcido, entendemos que o sujeito elucido só pelo fato de receber em si a luz (*Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 4 ad 1): — 4) que, quando dizemos que o *homem é composto de alma e de corpo*, não devemos entender que o corpo seja corpo independentemente da alma, mas — ou que *corpo* significa a *matéria*, — ou que o *corpo*, isto é, a matéria informada pela alma e por esta determinada ao ser substancial de corpo, se considera como sujeito e *potência* em relação a mesma alma, em quanto a alma é princípio de vida (*De spirit. creat.*, a. 3, ad 2).

Scoto admitiu nos seres vivos, além da alma, uma forma de *corporeidade*, que dispõe a matéria para receber a alma, e que por si não constituo o corpo num determinado gênero ou espécie. — Esta opinião é hoje seguida pelos *atomistas* e *dinamistas*, os quais afirmam que o nosso corpo, independentemente da alma, é uma substância completa e perfeita.

A doutrina de *Scoto* é falsa; porque, se a matéria tivesse a forma de *corporeidade*, distinta da alma, a alma não seria forma *substancial*, mas *acidental*. — Além disso, é impossível que exista um *corpo*, que não pertença a uma certa e determinada *espécie*.

Objetam: Se a alma faz com que o nosso corpo seja *corpo*, este, independentemente da alma, é nada.

A objeção confunde a *matéria* com o *corpo*, quando é certo que a matéria é *um* dos elementos *substanciais* do corpo, pois este é composto de *matéria* e de *forma*. A *matéria* não é *atualmente* corpo, senão enquanto está unida a *forma*. Por isso, é falso que o nosso corpo, independentemente da alma, seja *nada*; pois que é *matéria*, isto é, é uma realidade positiva. — A *matéria*, que por si é incompleta e determinável, torna-se completa e determinada pela alma, e por esta e com esta constitui o *corpo*.

Insistem: Se a alma exercesse também as funções de forma de *corporeidade*, deveria admitir-se no corpo, privado da alma, uma forma *cadavérica*.

54. Corolário. — Das teorias expostas resulta que a alma intelectual não é uma e a mesma em todos os homens. Na verdade, a alma é o princípio do ser substancial no homem. Ora, o ser substancial não é um e o mesmo em todos os homens, mas o ser substancial de um é distinto do ser substancial dos outros. Logo, a alma intelectual não é uma e a mesma em todos os homens. Devemos, pois, dizer que há tantas almas, quantos são os homens, e que elas, embora pertençam todas a mesma espécie, são, contudo, *numericamente* distintas.[1]

Concedemos tudo o que os adversários objetam. Mas daí derivará algum absurdo? Certamente que não. A matéria não pode existir sem forma substancial. Por isso, quando a alma intelectual se separa do corpo, este não fica sem forma *substancial*. E, como o corpo separado da alma é e diz-se *cadáver*, a forma *substancial* que sucede a alma é a *cadavérica*; pois é a forma que determina a matéria. — A forma cadavérica conserva no corpo morto o mesmo organismo e a mesma disposição de partes, pois a forma deve ser proporcionada a matéria; mas esta conservação é passageira, porque a forma *cadavérica* não é uma forma para a qual, como para seu termo, tende a natureza, mas é apenas uma *transição* entre a alma e as formas dos elementos que fazem parte do composto humano.

Pergunta-se: Qual é a causa produtora da forma cadavérica?

A causa produtora da forma *cadavérica* deve procurar-se nas qualidades dos corpos elementares, que compõem o nosso organismo. Essas qualidades, depois de se separar do organismo o princípio vital que as subordinava, recuperam a sua independência e, operando, reproduzem nos mesmos corpos elementares as formas *substanciais*, que eles possuíam antes de fazerem parte do organismo humano. Ora, assim como na geração a força, que está no gérmen, antes de produzir a última forma perfeita, produz várias formas intermedias e imperfeitas; assim também as qualidades dos corpos elementares, por isso mesmo que operam para resolver o corpo vivo nos seus elementos, produzem várias formas intermedias, começando pela forma, que corresponde às disposições deixadas no organismo pelo princípio *vital* e que é a forma *cadavérica*.

1 *Averroes*, filósofo árabe (1120-1198 ou 1206), nascido em Córdoba de Espanha, disse que cada um dos homens possui uma alma *sensitiva* própria e distinta da dos outros, mas que a alma *intelectual* é uma e a mesma em todos os homens. Esta única alma intelectual, segundo *Averroes*, existe fora dos homens, mas ilumina-os a todos, e, segundo a diversidade das espécies que existem na imaginação de cada um, produz diversos pensamentos, que deste modo se tornam próprios de cada um; assim como o mesmo ar, penetrando nos tubos de um órgão, produz diversos sons segundo a diversidade dos mesmos tubos.

A opinião de *Averroes* é a dos *panteístas* de todos os séculos, e principalmente dos filósofos *transcendentais* da Alemanha, — *Hegel, Schelling, Fichte*, que — ou admitem uma única realidade, o *eu-puro*, — ou identificam o sujeito com o objeto. Mas essa opinião é falsa pelas seguintes razões:

a) *Ente* e *uno* são, na realidade, uma e a mesma coisa. Logo, o princípio, que comunica a um ser a entidade, comunica-lhe também a unidade. Mas o princípio, que comunica ao homem a entidade, constituindo-o numa determinada espécie e distinguindo-o de todos os outros seres, é a alma intelectual. Logo, também a alma intelectual é o princípio que comunica ao homem a unidade, pela qual ele não está dividido em si, mas está dividido de todos os outros. Ora, a alma intelectual não poderia comunicar ao homem a unidade, se não a possuísse; tanto mais que a alma confere a unidade pelo fato de se dar a si mesma. Logo, a alma intelectual é dotada de unidade, pela qual não está dividida em si, mas esta dividida de todas as outras almas. Logo, a alma intelectual não é uma e a mesma em todos os homens. Em poucas palavras: A alma é a forma que dá o ser; ora o ser de um homem é distinto do ser dos outros homens; logo a alma de um homem é distinta da alma dos outros. Diz S. Tomás: "Impossibile est plurium número diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium". (*Sum. Theol*, p. I, q. 66, a. 2; Cf. c. *Gentes*, lib. II, c. 73).

b) A consciência atesta a cada homem que as percepções intelectuais, que produz, pertencem a ele e não são comuns aos outros homens. Ora, as operações derivam da alma, como do seu princípio, e o princípio de uma operação pertence a quem pertence a própria operação. Logo, cada homem possui uma alma própria e distinta da alma dos outros homens, e por isso a alma não é uma e a mesma em todos os homens. — *Averroes* responde que a nossa consciência nos atribui as percepções intelectuais pelo fato de nos pertencerem as imagens sensíveis, às quais unir-se-ia a alma intelectual. Mas esta resposta é ineficaz. As imagens sensíveis, como veremos, encerram o *objeto* da percepção intelectual. Ora, do fato de o objeto da percepção pertencer a um certo indivíduo não se pode concluir que ao mesmo indivíduo deva pertencer a percepção daquele objeto. Concluímos, pois, que as almas intelectuais, embora pertençam todas a mesma espécie, são, contudo, numericamente muitas e distintas entre si (Cf. *Sum. theol.*, p. I, q. 76, a. 1; — *De unitate intellectus contra Averroistas*).

*

Pergunta-se: Qual é o princípio que torna *indivídua* a alma humana?

Respondemos que o princípio que torna *indivídua* a alma humana é a *sua própria essência, enquanto se refere ao corpo*, que ela informa. Na verdade, a nossa alma é uma forma *subsistente* e *incompleta* na *espécie*. Por ser forma *subsistente*, a alma torna-se *indivídua* pela sua própria *essência*. Por ser *incompleta* na *espécie*, a alma, pela sua própria *essência*, refere-se ao corpo, com que constitui uma substância completa na sua espécie. — Por outras palavras: A alma é *indivídua*, enquanto não está dividida em si mesma e está dividida das outras almas. Ora, se a alma não está dividida em si, esta indivisão deriva da sua própria *essência*, pois ela é essencialmente *subsistente*; — se a alma está dividida das outras almas, esta divisão deriva da relação que a alma tem ao corpo, de que é forma. Por isso a *individuação* da alma deriva da sua *essência*, como do seu *princípio* e *causa*, — e deriva do *corpo*, como do seu *termo*.

Objetam: A *relação* é uma coisa *acidental*. Ora, uma coisa *acidental* não pôde tornar *individua* uma *substância*, como é a nossa alma; pois a *unidade* identifica-se com a *entidade*.

Respondemos que a *relação*, que a alma tem ao seu corpo, não é *categórica*, mas é *transcendental*, e por isso não é uma coisa *acidental*, mas, na *realidade*, identifica-se com a própria *essência* da alma; pois a alma é essencialmente *ato* do corpo natural e organizado.

Do que deixamos dito vê-se claramente que a razão, o fundamento da multiplicidade *numérica* da alma *intelectual* é a sua essencial *relação* à *matéria*, que ela informa. Na verdade, a razão ou o fundamento da multiplicidade *numérica* da alma intelectual deve deduzir-se — ou da própria alma, — ou da matéria que ela informa. Ora, não pode deduzir-se da alma; pois a alma é forma substancial, e a forma substancial é por si *simples* e *indivisível*, e por isso não tem em si fundamento algum para se multiplicar *numericamente* na mesma espécie. Logo, o fundamento da multiplicidade *numérica* da alma intelectual deve deduzir-se necessariamente da matéria, que ela informa. Com efeito, a matéria, em razão da sua quantidade, pôde dividir-se e efetivamente divide-se em partes, cada uma das quais, por ter uma determinada extensão, distingue-se de todas as outras, e assim todas formam muitos e diversos sujeitos, *numericamente* distintos entro si. Ora, se a cada parte da matéria se unir uma forma *substancial.*, e claro que teremos tantas formas substanciais, *numericamente* distintas entre si, quantas forem as partes em que está dividida a matéria; porque não pôde multiplicar-se o sujeito, sem que ao mesmo tempo se multiplique a forma. Mas, a alma intelectual está unida ao corpo, como a forma substancial a matéria. Logo, a alma intelectual multiplica-se *numericamente* na mesma espécie pelo fato de se referir a diversos corpos. — Em poucas palavras: A razão da multiplicidade *numérica* da alma humana não é a *forma*, como *tal*, pois esta é a razão da multiplicidade das *espécies* e não dos *indivíduos*, — mas é a *matéria determinada pela quantidade*, ou (melhor) é a própria alma enquanto se refere a uma certa e determinada matéria. — Diz S. Tomás: "Manifestum est, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se *speciem completam*, sed speciei complementum sit in hoc composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam *secundum numerum*, non autem *secundum speciem*; sicut et haec albedo differt ab illa número per hoc quod est hujus vel illius subjecti" (*De anima*, a. 3. — Cf. c. *Gentes*, lib. II, c. 81).

Pela doutrina exposta podemos julgar da *metempsicose*.

Este sistema, admitido primeiramente no Oriente e depois defendido por *Pitágoras* e *Platão* e por outros, ensinava que as almas transmigram de um para outro corpo. — Foi ressuscitado nos tempos modernos por *Leroux*, *Reynaud*, *Michelet*.

A *metempsicose* é falsa. Na verdade, este sistema estabelece, como princípio, que a alma é indiferente para informar este ou aquele corpo. Ora, tal princípio é falso. Porquanto, cada alma refere-se a um determinado corpo; e esta relação transcendental, que faz com que a alma seja *individua*, singular e difira *numericamente* das outras almas, constitui a própria essência da nossa alma. Ora, a essência da alma é

imutável, e por isso a alma conserva sempre uma relação cora o seu corpo, embora esteja separada dele. Conservando sempre esta relação, a alma não pode transmigrar de um para outro corpo, pois a forma deve ser proporcionada a matéria.

Advirta-se que a diferença, que existe entre as almas e que é motivada pela sua relação transcendental a diversos corpos, não é uma diferença *específica*, que constitui as almas em espécies distintas, mas é uma diferença *numérica*, que faz com que muitas almas, pertencentes todas a mesma espécie, sejam *numericamente* distintas umas das outras.

Poderíamos também mostrar a falsidade da *metempsicose*, atacando o princípio, em que se baseia e que é a preexistência das almas humanas nas estrelas, d'onde teriam sido expulsadas em castigo de culpas cometidas, — princípio que é falso, como demonstraremos mais tarde.

*

A união da alma com o corpo, a unidade e a distinção numérica da própria alma são assuntos de tão alta importância, que a Igreja Católica, Mestra infalível de verdade, tem tido o cuidado de as resolver, e a sua resolução está, como não podia deixar de estar, em perfeita conformidade com a razão natural. — Os principais documentos da Igreja, a este respeito, são as definições de Clemente Y no Concílio de *Vienna*, de Leão X no Concílio *Lateranense* V, e do S. Padre Pio IX nas cartas ao Arcebispo de *Colônia* e ao Bispo de *Breslau.*

a) Clemente V, no Concílio de Vienna, em 1311, por ocasião dos erros de Pedro João Oliva, sequaz de Averroes, emanou a seguinte definição: "*Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem vel vertentem in dubium quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio, reprobamus;* definientes*, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praecludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani* per se *et* essentialiter*, tamquam* haereticus *sit censendus*".

b) Leão X, no Concílio Lateranense V, em 1515, por ocasião dos erros de Pomponacio, repetiu a mesma definição: "*Hoc sacro approbante Concílio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: quum illa non solum* vere, per se *et* essentialiter *humani corporis* forma *existat, sicut in canone fel. rec. Clementis Papae V, praedecessoris nostri, in generali Viennensi Concílio edito continetur, verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit*".

c) O S. Padre Pio IX, na sua carta ao Card. *Geissel*, Arcebispo de Colônia, em 1857, condenando os erros de *Günther*, que admitia no homem duas almas — a sensitiva e a intelectual — e por isso negava que a segunda fosse forma, ao menos imediata, do corpo, assim se exprime: "*Noscimus iisdem libris* (de Günther) *laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit* vera, per se, *atque* immediata *corporis* forma".

ARTIGO III
Sede da alma humana

55. Estado da questão. — A alma humana está no corpo, não quanto à sua *extensão*, pois ela, por ser simples e espiritual, não é dotada de partes, — mas quanto à sua *essência* e *energia*. — Agora pergunta-se: Estará a alma em *todo* o corpo e em *cada* parte dele? E, no caso dela estar em *todo* o corpo e em *cada* parte do corpo, — estará *toda* em *todo* o corpo e *toda* em *cada* parte dele, — e só quanto a totalidade da *essên-*

---

d) O mesmo S. Padre Pio IX, na sua carta ao Bispo de *Breslau*, em 30 de abril de 1860, depois de declarar que a doutrina de *Baltzer* é semelhante à de *Günther*, exalta a doutrina escolástica acerca da união da alma com o corpo, com as seguintes palavras: "*Hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legítima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fule possit negari*".

Analisemos brevemente estes documentos da Igreja.

a) A alma humana, segundo o Concílio de Vienna, é *forma* do corpo. Esta palavra *forma* deve tomar-se no sentido em que a empregou o próprio Concílio. Ora, o Concílio empregou-a no sentido que lhe dão os escolásticos; pois, em 1311, a palavra *forma* significava uma realidade que aperfeiçoa e completa a matéria, nem havia divergência neste ponto.

b) A alma humana não é forma *acidental* do corpo, nem forma *assistente*, mas é forma *substancial*. Na verdade, a alma é forma *per se*, enquanto naturalmente tende a comunicar o ser ao corpo, — é forma *essentialiter*, enquanto comunica ao corpo o ser humano pelo fato de se lhe unir na sua *essência* ou *substância*, — é forma *imediata*, enquanto, unindo-se ao corpo na sua *essência*, une-se por si mesma e sem outro meio. Ora, a forma, que por si comunica a matéria o ser, de modo que resulte uma substância completa, é *substancial*. Logo, a alma é forma *substancial* do corpo.

c) A alma humana une-se ao corpo quanto à sua *substância* ou *essência*, e não quanto à operação *intelectual*; pois o Concílio de Vienna diz que é a *substância* da alma racional ou intelectual que se une ao corpo.

d) A alma *intelectual* é a única forma *substancial* existente no homem e é o princípio pelo qual o corpo é corpo, é vivo, é sensitivo. Daí se segue que, se o corpo fosse corpo independentemente da alma, esta, pelo fato de encontrar o corpo já constituído e por isso dotado de *forma*, não seria forma *substancial* nem *imediata*. — Por isso todos os que rejeitam o *hylomorphismo*, e seguem o *atomismo* ou o *dinamismo*, negam ou devem negar, se quiserem ser lógicos, que a alma é forma *imediata* do nosso corpo.

cia, ou também quanto à totalidade da *energia*? — A estas perguntas respondemos com as seguintes proposições.[1]

56. A alma está em todo o corpo e em cada parte dele.

a) Está em todo o corpo. — Na verdade, a alma, como provamos, é a forma substancial, que constitui o nosso corpo numa certa e determinada espécie, comunicando-lhe a vida vegetativa e

1 A questão acerca da *sede da alma humana* é um simples corolário da outra questão acerca da *união da alma com o corpo*. Se a alma humana fosse apenas uma forma *acidental* ou *assistente* do nosso corpo, poderia residir numa determinada parte do organismo. Mas, sendo ela uma forma *substancial*, deve residir *toda* em *todo* o corpo, e *toda* em *cada* parte dele.

São duas, pois, as opiniões acerca da *sede* da alma. A primeira admite que a alma reside numa certa ou determinada parte do organismo, — a segunda sustenta que existe toda em *todo* o corpo e *toda* em *cada* parte dele. — No texto defendemos a segunda opinião, que é a de *Aristóteles*, de Santo *Agostinho*, de Santo *Tomás* e de todos os *escolásticos*; e no fim do presente artigo, em nota, combateremos a primeira.

S. Tomás trata desta questão na *Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 8; — *contr. Gent.*, l. II, c. 72; — *De anima*, a. 10; — *De spirit. creat.*, a. 4.

Para a exata inteligência desta questão, devemos notar duas coisas:

a) Uma substância *criada* pode estar num lugar por dois modos: *circunscritivo* e *definitivo*. — Está por um modo *circunscritivo*, quando uma parte da substância está numa parte do lugar e toda a substância em todo o lugar, e assim a substância é contida e medida pelo lugar. Este modo é próprio das substâncias *corpóreas*. — Está por um modo *definitivo*, quando a substância, embora só se encontre num determinado lugar, todavia está toda em todo o lugar e toda em cada parte do lugar, e assim não é contida pelo lugar, mas antes é ela que contém o lugar. Este modo é próprio das substâncias *espirituais* (Cf. *Ontologia*, cap. IV, art. V). — Dizemos — uma substância *criada*, porque a substância *incriada* ocupa todos os lugares, a todos se estende, e a todos excede pela sua imensidade.

b) Ha uma tríplice *totalidade*, conforme a tríplice diversidade de partes: isto é, *quantitativa*, *essencial* e *virtual*. A totalidade *quantitativa* é aquela pela qual o todo se diz *quanto* e por isso se compõe de partes *quantitativas*. Esta é própria da matéria, e só *acidentalmente* pode convir a algumas formas, que se estendem por cima da quantidade e que por isso se dividem pela divisão da quantidade: assim divide-se a *alvura*, quando se divide a superfície alva. — A totalidade *essencial* diz respeito à *essência*, e por isso se compõe de partes *essenciais*, que podem ser *intencionais* (como o *gênero* e a *diferença*) ou *reais* (como a *matéria* e a *forma*). — A totalidade *virtual* refere-se a virtude ou *energia*, e por isso se compõe de partes *virtuais* ou *potestativas*. — Não convindo a totalidade *quantitativa* a alma *humana*, que nem por si nem *acidentalmente* se pode dividir, a questão limita-se às outras duas totalidades, isto é, se a alma está no corpo quanto à totalidade da *essência* e da *energia*.

sensitiva. Ora, a forma substancial deve estar na potência, que ela determina e à qual comunica certas propriedades, e todo o nosso corpo é humano e dotado de vida vegetativa e sensitiva. Logo, a alma está em todo o corpo.

b) Está em cada parte do corpo. — Com efeito, cada parte do nosso corpo pertence a espécie humana e possui vida vegetativa e sensitiva; de modo que a alma é forma substancial não só de todo o corpo, mas também de cada sua parte. Ora, a forma está no ente de que é forma. Logo, a alma está em cada parte do nosso corpo. — De mais, se a alma estivesse só em alguns órgãos do corpo, os outros órgãos deveriam ser aperfeiçoados por outras formas *substanciais*, e assim haveria no homem várias formas *substanciais*, o que é impossível.[1]

57. A alma, quanto à essência, está toda em todo o corpo e toda em cada parte dele. — A *essência* de uma substância espiritual é *simplicíssima*, e por isso não pode dividir-se em diversas partes, que ocupem diversos lugares; mas, onde está, está toda. A *essência* da alma humana, que é substância espiritual, é *simplicíssima*. Logo, onde está, está *toda*. Ora, a essência da alma está em *todo* o corpo e em *cada* parte dele. Logo, *toda* a essência da alma, isto é, a alma, quanto à *essência*, está toda em todo o corpo e toda em cada parte dele.[2]

---

1 S. Tomás diz: "Totum corpus et omnes ejus partes habent esse *substantiale* et *specificum* per animam... Sic igitur, cum omnis actus sit in eo cujus est actus, oportet animam, quae est actus *totius* corporis et *omnium partium*, esse in toto corpore et in qualibet ejus parte" (*De sp. creat.*, a. 4).

Objetam: Se a nossa alma estivesse em *cada* parte do corpo, estaria em vários lugares. Ora, um ente não pode estar em vários lugares.

Resposta. É certo que um ente *material* não pode estar, ao mesmo tempo, em vários lugares, pois que é limitado e circunscrito pelo lugar em que está; mas não repugna que um ente *espiritual*, que não é circunscrito nem limitado pelo lugar, se encontre em cada parte do corpo extenso, vivificando-o e constituindo-o numa certa e determinada espécie. — Além disso, é falso que a alma estaria ao mesmo tempo em vários lugares, se residisse em cada parte do corpo. Com efeito, a alma está no corpo, não como uma substância *completa* está num lugar, mas como a forma está na matéria; e as partes que ela informa não estão separadas, mas estão unidas de maneira que constituem um todo completo.

2 Objetam: Se a alma estivesse *toda* em todas as partes do organismo, aumentando ou diminuindo estas, deveria aumentar ou diminuir aquela. Ora, a alma, por ser simples, é incapaz de aumento e de diminuição.

58. A alma, quanto à energia, não está toda em todo o corpo nem toda em cada parte dele. — Na verdade, a energia da alma é múltipla e diversa, porque constitui a vida vegetativa, a sensitiva e a intelectual. Ora, se a energia que constitui a vida *intelectual* se exerce sem órgão, a que constitui a vida *vegetativa* e a *sensitiva* precisa do auxílio dos órgãos. E, como os órgãos não existem em *todo* o corpo nem em *cada* parte dele, a energia que constitui a vida vegetativa e a sensitiva não existe em todo corpo, nem em cada parte dele, mas só em *algumas* regiões. Logo, a alma, quanto a *energia*, não, está *toda* em todo o corpo, nem *toda* em cada parte dele.

As regiões do corpo humano, às quais a alma comunica maior energia, são o *cérebro* e o *coração*; pois este e o órgão principal da vida vegetativa, a aquele o é da vida *sensitiva*.[1]

Respondemos que, aumentando ou diminuindo as partes do organismo, a alma exerce a sua atividade numa quantidade de matéria mais ou menos extensa, começa a vivificar novas partes que antes não vivificava, ou deixa de vivificar as que vivificava, sem que por isso ela aumente ou diminua; assim como uma luz não aumenta nem diminui, pelo fato de iluminar um quarto mais ou menos extenso. Em resumo: o aumento e a diminuição dão-se no *termo*, que é o corpo, e não no *princípio*, que é a alma.

1 Não repugna que a essência da alma resida *toda* em *toda* o corpo e *toda* em *cada* parte dele, e que, no entanto, a sua *energia* esteja limitada a determinados pontos do organismo. Porquanto, sendo a energia ou atividade da alma realmente distinta da sua essência, como provaremos daqui a pouco, segue-se que a alma pode estar em todo o corpo com *toda* a sua essência, sem que aí esteja com *toda* a sua energia.

Enquanto à vida *intelectual*, isto é, enquanto às faculdades *intelectuais*, a alma não está em *nenhuma* parte do organismo, porque essas faculdades, como vimos, não são *orgânicas*, mas *espirituais* — Todavia nada obsta a que, em harmonia com o senso comum, se coloque a inteligência na cabeça ou no cérebro. A razão disto é que as operações intelectuais, embora não dependam do órgão material, contudo não se podem realizar sem o concurso da imaginação, e esta reside numa determinada parte do cérebro: daí a fadiga e o cansaço que sentimos no cérebro, durante uma intensa aplicação da inteligência.

S. Tomás resume toda esta questão nas seguintes palavras: "Anima non habet extensionem in materia: unde in ea prima totalitas (secundum *quantilotem*) locum non habet. Relinquitur ergo quod *secundum totalitatem essentiae* simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, *non autem secundum totalitatem virtutis*; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est ejus, scilicet *intelligere*, quam por *nullam* partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae *secundum virtutem*, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit" (*De spirit. creat.*, a. 4).

59. Divisão da seção segunda. — Da essência emanam as faculdades. Por isso, tendo considerado a *essência* do homem, devemos agora considerar as suas *faculdades*. — Dividimos a seção *segunda* em três capítulos. No *primeiro* capitulo tratamos das faculdades humanas em *geral*; no *segundo*, das faculdades *sensitivas* do homem; no *terceiro*, das suas faculdades *intelectuais*.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Faculdades humanas em geral

Sumário: — As faculdades consideradas em si mesmas. — As faculdades consideradas em relação a alma. — As faculdades consideradas em relação às suas operações.

Examinemos a opinião dos que, admitindo uma união *acidental* entre a alma e o corpo, limitam a alma a um ponto determinado do corpo.

Platão colocou a alma humana na *cabeça*; *Parmenides*, no *peito*; *Epicuro* e os *Estóicos*, no *coração*; *Empédocles*, na *substância do sangue*; *Pitágoras*, no *coração* e na *cabeça*; *Descartes* e *Mallebranche*, no *cérebro*, *La Peyronnie*, no *corpo caloso*; e outros, nas *meninges*, no *cerebelo*, etc.

Estas opiniões são falsas pelos seguintes fundamentos:

a) Baseiam-se num falso suposto; porque partem do princípio de que a união entre a alma e o corpo é apenas *acidental*. Ora, este princípio, como demonstramos, é falso.

b) São contrarias à experiência. Na verdade, a experiência atesta que *todas* e *cada* uma das partes do nosso organismo são dotadas de vida vegetativa e sensitiva. Ora, seria impossível que todas e cada uma das partes do nosso organismo fossem dotadas de vida vegetativa e sensitiva, se a alma, que é o princípio daquela dúplice vida, residisse apenas numa certa e determinada região do corpo humano.

c) Confundem o *indivisível material* com o *indivisível espiritual*. É certo que o *indivisível material*, por ser o termo da extensão, não pode estar, ao mesmo tempo, em várias partes do corpo extenso, mas deve ocupar um ponto certo e determinado. Mas o *indivisível espiritual* não é extenso, nem é o termo da extensão, e por isso não se segue que só possa e deva residir num certo e determinado ponto do corpo humano.

ARTIGO I
As faculdades consideradas em si mesmas

60. Faculdade. — *Faculdade*, em geral, é o *princípio próximo* e *imediato* das nossas operações. — O princípio de que emanam as operações e a própria forma do ente. Mas a *forma* do ente não opera *imediatamente por si*, mas por meio de certas *qualidades*, que lhe são inerentes. Estas *qualidades* denominam-se *faculdades* ou *potências*. — Devemos, pois, distinguir dois princípios de operações: um *mediato* e *remoto*, que é a *alma*; outro *imediato* e *próximo*, que é a *faculdade*.

Neste artigo consideramos as faculdades humanas *em si mesmas*; e nos dois artigos seguintes consideramo-las em relação ao *princípio*, de que derivam e que é a *alma*, e em relação ao *termo*, para o qual tendem e que consiste nas *operações*.[1]

61. As faculdades humanas são muitas e diversas. — O homem é o *animal racional*. Logo, deve ser dotado de todas as faculdades, que possuem os animais e os entes dotados de razão. Ora, as faculdades, que possuem os animais e os entes dotados de razão, são muitas e diversas. Logo, as faculdades humanas são muitas e diversas.[2]

62. Divisão das faculdades humanas. — As faculdades humanas dividem-se, principalmente, — a) em *vegetativas*, *sensitivas* e *intelectuais*, — b) em *ativas* e *passivas*.

a) *Faculdades vegetativas, sensitivas e intelectuais*. — As classes supremas das faculdades humanas são tantas, quantas são as classes supremas das operações humanas; porque as faculdades são o princípio próximo e imediato das nossas operações. Ora, são três as classes supremas das operações humanas, porque estas pertencem ou a vida *vegetativa*, ou a vida

1 O tratado das *faculdades* costuma chamar-se *dynamilogia*.

2 Diz S. Tomás: "Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum; et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum" (*Sum. th.*, p. I, q. 77, a. 2).

A pluralidade das faculdades não é contraria a *simplicidade* da alma. Com efeito, a alma, relativamente às suas faculdades, não é um *todo integrante*, isto é, não é um todo composto de partes separáveis, como é uma casa; mas é um todo *potencial*, isto é, é um todo que, embora seja simplicíssimo, todavia é dotado de várias e diversas faculdades, de que se serve, como de instrumentos, para exercer a sua múltipla e variada energia.

sensitiva, ou a vida *intelectual*. Logo, são também três as classes supremas das nossas faculdades: *vegetativas, sensitivas* e *intelectuais*. — As faculdades *vegetativas* e *sensitivas* chamam-se *orgânicas*, porque residem nos órgãos vivificados pela alma; as *intelectuais* dizem-se *inorgânicas* ou *espirituais*, porque não residem nos órgãos animados, mas exclusivamente na alma.[1]

b) *Faculdades ativas e passivas.* — Todas as faculdades, que enumeramos, ou são *ativas*, ou são *passivas*. — As faculdades são ativas, quando transmutam ou produzem o objeto, fazendo com que este de *potencial* se torne *atual*; tais são as faculdades *vegetativas*, que transformam o alimento e o convertem na substância do ser vivo, e tal é a inteligência *agente*, que, como veremos, torna inteligível *em ato* o objeto que só o era em *potência*. — As faculdades são *passivas*, quando são transmutadas ou determinadas ao ato pelo objeto já existente; tais são as faculdades *sensitivas*, que são movidas ao ato da sensação pelos próprios objetos sensíveis, e tais são a *inteligência possível*, que é determinada ao ato de entender pela imagem espiritual do objeto, e a *vontade*, que também é movida pelo bem preexistente e conhecido. — Por isso o *objeto* — e

1 Esta classificação das faculdades deve preferir-se as outras, porque é *adequada, irredutível* e *ordenada*. — É *adequada*, porque não há operação *específica*, que não seja produzida por uma das faculdades enumeradas. — É *irredutível*, porque as operações relativas às faculdades de uma espécie não podem ser produzidas pelas faculdades de outra espécie. — É *ordenada*, porquanto, sendo uma faculdade mais ou menos nobre conforme o seu objeto for mais ou menos elevado, segue-se que — as faculdades *vegetativas*, que têm por objeto o corpo orgânico unido a alma, ocupem o ínfimo grau, — as faculdades *sensitivas*, que têm por objeto os entes sensíveis e tendem para eles, ocupem um grau superior as faculdades vegetativas, e as faculdades *intelectuais*, que têm por objeto o ente *imaterial*, ocupem o mais alto grau (Cf. *Sum. Theol.* p. I, q. 78, a. 1).

As opiniões dos filósofos modernos acerca da classificação das faculdades humanas são muitas e diversas, mas podem reduzir-se a duas principais, que hoje são mais seguidas.

Uns dividem as faculdades humanas em *sensibilidade, inteligência* e *vontade*. — Esta classificação é imperfeita, não só porque não enumera as faculdades *vegetativas*, mas também porque exprime as *espécies* das faculdades *intelectuais* e apenas denota o *gênero* das faculdades *sensitivas*.

Outros dividem as faculdades humanas em *sensibilidade, inteligência* e *atividade*. Esta classificação também é imperfeita, não só porque não enumera as faculdades *vegetativas*, mas também porque admite a *atividade* como uma faculdade especial, quando é certo que tanto a *sensibilidade* como a *inteligência* são dotadas de atividade.

paciente e *termo* com relação às faculdades *ativas*, porque é ele que, sob ação da faculdade, se muda e passa da potência ao ato, — mas é *agente* e *princípio* com relação às faculdades *passivas*, porque é sob a ação dele que a faculdade se muda e passa da potência ao ato.[1]

63. As faculdades conhecem-se pelas operações e pelos objetos.

a) *As faculdades conhecem-se pelas operações.* — Na verdade, todas as causas conhecem-se pelos efeitos, que elas devem naturalmente produzir. Ora, as operações são efeitos, que as faculdades devem natural mente produzir. Logo, as faculdades conhecem-se pelas *operações.*

b) *As faculdades conhecem-se pelos objetos.* — As faculdades, como provamos, conhecem-se pelas suas operações. Mas as operações conhecem-se pelos seus *objetos.* Com efeito, uma coisa conhece-se por outra, quando esta é conhecida primeiro do que aquela; pois do conhecido subimos ao desconhecido. Ora, os objetos, que são o termo atingido pelas operações, são conhecidos anteriormente às próprias operações; pois que a inteligência *primeira* e *diretamente* apreende o objeto, e em seguida, refletindo sobre si mesma, apreende a operação. Logo, as operações e por isso as faculdades conhecem-se pelos *objetos.*[2]

---

1 A definição das faculdades *ativas* e *passivas,* apresentada no texto, indica claramente que consideramos as mesmas faculdades em ordem ao *objeto,* e não em ordem a *operação.* Porquanto, se a faculdade se considera em ordem a *operação,* então deve dizer-se que toda a faculdade *vital* é, ao mesmo tempo, *ativa* e *passiva;* porque toda a faculdade *opera* (e por isso pode chamar-se *ativa*), e na sua operação é sempre *movida* por algum agente externo (e neste sentido é *passiva).* Mas, se a faculdade se considera em ordem ao *objeto,* então é *ativa* se transmuta o objeto, e é *passiva* se é transmutada pelo objeto. — Erra, pois, *Galluppi (Lezioni di Filosofia,* lez. 96), quando ensina que a faculdade *ativa* é a que pode fazer alguma coisa, e faculdade *passiva* é a que só é capaz de receber em si a ação de um outro agente. Faculdade que nada pode fazer não é, nem se pode chamar faculdade, porque faculdade é essencialmente um princípio de operações. (Cf. S. Th., *De veritate,* q. 16, a. 1 ad 13).

Com as faculdades *passivas* não se deve confundir a faculdade, que os teólogos chamam *obediencial,* e que consiste na capacidade ou aptidão que a criatura tem para receber de Deus a virtude ou a energia de produzir efeitos superiores às forças naturais. Nem isto repugna. Como as criaturas dependem, no seu ser e nas suas operações, da Causa primeira, que é Deus, pode Ele elevar a energia das criaturas a uma ordem sobrenatural, de modo que possam produzir atos superiores às forças naturais. (Cf. S. Tomás *Sum. Theol.,* p. 3, q. 11, a. 1; - *De potentia,* q. 6, a. 1 ad 18).

2 *Rosmini* sustenta que o meio, que nos leva ao conhecimento das faculdades, é a essência da alma, e não as operações nem os objetos.

64. As faculdades especificam-se pelas operações e pelos objetos.

a) *As faculdades especificam-se pelas suas operações.* — Os entes que tendem naturalmente para certos e determinados fins ou termos, especificam-se pelos mesmos fins ou termos; porque essa tendência natural exige e supõe uma proporção entre o ente e o próprio fim ou termo. Ora, as faculdades têm uma tendência natural para as suas operações. Logo, as faculdades especificam-se pelas suas operações. — Por isso uma operação *espiritual* exige e supõe uma faculdade *espiritual*.

Todavia, as faculdades não dessumem a própria espécie de toda e qualquer operação, mas só das operações *especificamente* diversas entre si; assim *entender* e *querer*, por serem operações *especificamente* diversas, exigem duas faculdades *especificamente* distintas, ao passo que *caminhar* e *correr* não supõem faculdades *especificamente* distintas, visto que o *mais* e o *menos* não mudam a espécie dos entes.

b) *As faculdades especificam-se pelos seus objetos.* — As faculdades, como provamos, especificam-se pelas suas operações. Mas as operações especificam-se pelos seus *objetos*. Porquanto, as operações derivam ou das faculdades *ativas*, ou das faculdades passivas. Se derivam das faculdades ativas, as operações referem-se aos seus *objetos*, como a seus *fins* ou *termos*, e deles dessumem a própria espécie; porque o *fim* é a razão pela qual o ente possui uma determinada natureza, devendo a natureza ser adaptada ao fim. Se derivam das faculdades *passivas*, as operações referem-se aos seus objetos, como às suas *causas* ou *princípios ativos*, e deles também dessumem a espécie; porque o *agente* imprime sempre

---

É necessário distinguir. Ou trata-se de um conhecimento *científico* das faculdades, ou apenas de um conhecimento *inicial.* — Se se trata de um conhecimento *científico* das faculdades, concordamos em que o meio, que nos leva a esse conhecimento, é a própria *essência* da alma; porque não se conhece *cientificamente* uma coisa, senão por meio da sua *causa*, e a causa, de que emanam as faculdades, é a essência. — Se, porém, se trata de um conhecimento *inicial,* então o meio, que nos leva a esse conhecimento, consiste nos atos que as faculdades produzem, e nos objetos que elas atingem.

A verdadeira doutrina, pois, acerca do conhecimento das faculdades é a seguinte: Primeiramente, de um imperfeito conhecimento das operações e das faculdades subimos ao conhecimento da essência da alma; em seguida, do conhecimento da essência da alma descemos ao conhecimento das faculdades e das operações. Cf. S. Th., *De veritate,* q. X, a. 9.

a própria *semelhança* no efeito. Logo, as operações e por isso as faculdades especificam-se pelos *objetos*. — Logo objetos *espirituais* exigem e supõem operações e faculdades *espirituais*.

Todavia as operações, como também as faculdades, não dessumem a própria espécie dos objetos *materiais*, isto é, das coisas, que as faculdades atingem, — mas sim dos objetos *formais*, isto é, das *propriedades*, que existem nas coisas e constituem o objeto *próprio* e *direto* das mesmas faculdades.[1]

---

1 Esta conclusão é um corolário da conclusão antecedente. Se as operações e os objetos são o princípio ou meio pelo qual conhecemos as várias faculdades, segue-se que a especificação tem o seu fundamento nas próprias operações que elas produzem e nos objetos que atingem.

Desenvolvamos este ponto que é da máxima importância pelas suas aplicações. — O objeto de uma faculdade é *material* ou *formal*. Objeto *material* da faculdade é a *coisa*, que a própria faculdade atinge: assim uma *pedra* é o objeto *material* da *vista*. Objeto *formal* é a *propriedade*, que o objeto *material* possui e por meio da qual é atingido pela faculdade; assim a *cor* da pedra é o objeto *formal* da *vista*, porque a faculdade *visitai* não poderia perceber a pedra, se esta não tivesse *cor*. Ora, a especificação, o por isso a unidade ou multiplicidade das faculdades não se deduz da unidade ou multiplicidade do objeto *material*, mas da unidade ou multiplicidade do objeto *formal*. Porquanto, muitos objetos *materiais* podem referir-se a *uma* só faculdade, e constituir um *só* objeto *formal*, enquanto todos são atingidos pela faculdade sob o mesmo *aspecto*, ou por meio de urna e a mesma propriedade; — como, pelo contrário, um só objeto *material* pode referir-se a *várias* faculdades, e assim tornar-se *formalmente* múltiplo, enquanto pôde ser considerado sob diversos *aspectos*, ou nas suas diferentes *propriedades*, cada uma das quais se refere a uma faculdade especial. Assim o sol, a lua, as plantas, os homens, são objetos *materialmente* diversos, e todavia, para serem percebidos, não exigem diversas faculdades, mas basta uma só: a *vista*; pois que todos aqueles objetos, *materialmente* diversos, constituem um só objeto *formal*, sendo todos atingidos pela faculdade *visual*, enquanto são dotados de *cor*, que é o objeto próprio da *vista*. Pelo contrário, uma *laranja* pode referir-se a várias faculdades — à *vista*, ao *gosto*, ao *tato*; porque pode ser atingida por diversas faculdades segundo a diversidade das suas propriedades, que são a *cor*, o *sabor*, a *dureza*, etc., e que são irredutíveis a mesma faculdade.

S. Tomás trata desta questão sobretudo na *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 3, — nas *Quest. Disp. — De Anima*, a. 13, - *De veritate*, q. 15, a. 2.

Para o exato entendimento desta verdade, notamos que há coisas *absolutas* e coisas *relativas*. Assim a *substância* é uma coisa *absoluta*, porque se não refere a outra, mas tem o seu termo em si mesma. Mas não se pode dizer o mesmo das *faculdades*. Estas são os meios de que a substância se serve para produzir certas operações e atingir certos objetos; por isso são essencialmente *relativas*, isto é, a sua essência

consiste na própria relação ao ato e, por este, ao objeto: *potentia est nihil aliud quam quidam ordo ad actum* (S. Th. *De Anima*, lib. 2, lect. 11). Portanto, se o ser de uma coisa absoluta é especificado pela própria *forma*, o ser de uma coisa *relativa*, como é a *faculdade*, deve ser especificado pela outra coisa, a qual ela essencialmente se refere; de modo que é da natureza da *operação* e do *objeto* que depende e se deduz a natureza ou a espécie da *faculdade*. E como a unidade e a distinção seguem o ser *específico* do ente, é claro que daquela coisa, de que deriva para o ente o ser *específico*, deriva também a unidade e a distinção. Logo, concluímos que das operações e dos objetos deriva para as faculdades não só o ser *especifico*, mas também a unidade e a distinção; de modo que serão tantas as faculdades humanas, quantas forem as operações *especificamente* diversas que o homem exerce e quantos os objetos *formais* das mesmas operações. — Advirta-se que a *operação* é *o fim intrínseco* da faculdade, e o *objeto* é o fim *extrínseco*.

Objetam: A *causa* não pode ser especificada pelo *efeito*, porque a causa *precede* e *produz* o efeito, e o ente que específica deve ser anterior ao ente que é especificado. Ora, as operações são *efeitos* das faculdades, e por isso não são as operações que especificam as faculdades, mas são as faculdades que especificam as operações.

Resposta. Concedemos que a causa não pode ser especificada pelo efeito enquanto tal, isto é, enquanto é *efeito*; mas negamos que a causa não pode ser especificada pelo efeito enquanto este é o *fim* ou *termo*, para o qual a causa tem uma tendência ou ordem natural. Ora, a operação é o *fim* ou *termo* da faculdade. Porquanto a operação de uma faculdade pode considerar-se — na ordem da *execução* e na ordem da *intenção*. Considerada na ordem da *execução*, a operação é um *efeito* da *faculdade*, e, como tal, não *específica* a faculdade, mas apenas a *manifesta*, ou a torna *conhecida*; assim operações espirituais diversas supõem e manifestam faculdades espirituais diversas. Considerada na ordem da *intenção*, isto é, na mente do Criador, que em vista de uma operação cria uma faculdade proporcionada, neste caso a operação é o *fim* ou *termo* da faculdade, e, enquanto tal, é a razão do ser e da natureza dela, e por isso a *específica* e *precede*.

Insistem: O que específica uma coisa deve ser *intrínseco* a própria coisa. Ora, os objetos são *extrínsecos* a faculdade. Logo, não a podem especificar.

Resposta. O que específica uma coisa deve ser *intrínseco* a própria coisa, quando ele é *parte integrante*, mas não quando é *causa* ou *termo*. Ora, o objeto especifica a faculdade não porque seja *parte integrante* da mesma faculdade, mas porque é *causa* (da faculdade *passiva*) ou é *termo* (da faculdade *ativa*). Logo, o objeto, embora seja *extrínseco* a faculdade, todavia específica a própria faculdade pelo modo exposto. — O princípio *intrínseco*, que específica a faculdade, é a própria disposição ou adaptação intrínseca da faculdade para a sua operação e para o seu objeto. Esta disposição ou adaptação é a própria entidade da faculdade, feita e determinada segundo a natureza e as exigências da operação.

S. Tomás responde a estas duas dificuldades com as seguintes palavras. "Actus, licet sit *posterior* potentia in *esse*, est tamen *prior* in *intentione* et secundum *rationem*, sicut fiuis in agente. Objectum autem, licet sit *extrinsecum*, est tamen *prin-*

65. Ordem nas faculdades humanas. — Nas limitas e diversas faculdades humanas existe uma tríplice ordem: de *geração*, de *dependência*, de *dignidade*. — Se se considera a geração, as faculdades da vida inferior precedem as da vida superior, porque a natureza vai do imperfeito para o perfeito (assim as faculdades *vegetativas* precedem as *sensitivas*, e estas as *intelectuais*). — Se se considera a *dependência*, as faculdades inferiores dependem das superiores, enquanto estas dirigem e regulam aquelas (assim a vontade diz-se a rainha das faculdades), e, pela sua vez, as superiores dependem das inferiores, enquanto o exercício daquelas supõe e exige o exercício destas (assim a inteligência depende dos sentidos). — Se se considera a *dignidade*, as faculdades que têm por objeto o ente universal são mais nobres do que as que se referem a um ente particular (assim a inteligência é mais nobre do que a sensibilidade).[1]

ARTIGO II
As facilidades consideradas em relação a alma

66. A alma é o princípio de todas as faculdades humanas. — *Princípio* de uma faculdade é o ente, de que, como de uma raiz, deriva a própria faculdade. Ora, a alma é o ente, de que derivam *todas* as faculdades humanas. Na verdade, todas as nossas faculdades são *inorgânicas* ou *orgânicas*. Se são *inorgânicas*, derivam da alma; porque o inorgânico ou espiritual só pode resultar de um ente inorgânico ou espiritual, como

cipium vel *finis* actionis. *Principio* autem et *fini proportionantur* ea quae sunt *intrinseca* rei" (*Sum. Theol*, p. I, q. 77, a. 3 ad 1). É uma síntese clara e profunda de toda a questão em poucas palavras. Note-se sobretudo a última máxima, isto é, que a constituição intrínseca de uma coisa é proporcionada ao seu princípio e ao seu fim.

1 Não se passa da unidade para a multidão sem uma lei de ordem. Por isso deve haver e há ordem nas muitas e diversas faculdades, que derivam da única essência da alma. — Esta ordem funda-se — na própria *alma,* que, embora una na essência, tem, contudo, aptidão para muitos e diversos atos, — nas *faculdades,* das quais uma depende da outra, — nas *operações*, das quais uma serve a outra, — na qualidade dos *objetos.* — Quando nas faculdades a ordem se considera só em relação aos *objetos,* do fato de um objeto ser mais nobre do que um outro não se segue necessariamente que uma faculdade dependa da outra no desenvolvimento da sua vida (Cf. S. Tb. *Sum. Th.,* p. I, q. 77, a. d).

é a nossa alma. Se são *orgânicas*, também derivam da alma; porque, embora residam no corpo, como em seu *sujeito*, todavia residem nele, não enquanto é corpo (aliás todo o corpo teria essas faculdades), mas enquanto é corpo *vivo* e *humano*, e o nosso corpo é *vivo* e é *humano* pela alma. Logo, a alma é o *princípio* de *todas* as faculdades humanas.[1]

67. A alma não é o sujeito de todas as faculdades humanas. — *Sujeito* de uma faculdade é o ente, em que reside a própria faculdade. Ora, a alma não é o ente, em que residem *todas* as faculdades humanas. Com efeito, as faculdades humanas são *inorgânicas* ou *orgânicas*. As *inorgânicas* residem na alma, como em seu *sujeito*; porque uma qualidade *espiritual*, como é toda a faculdade *inorgânica*, só pode residir num sujeito *espiritual*, como é a nossa alma. As *orgânicas* residem no *composto*, como em seu *sujeito*; pois que uma qualidade *material*, como é toda a faculdade *orgânica*, só pode residir num sujeito *material*, como é o *composto* de alma e de corpo. Logo, a alma não é o *sujeito* de todas as nossas faculdades.[2]

68. As faculdades distinguem-se realmente da essência da alma.

a) Um ente, que é *ato*, distingue-se realmente do ente, que é *potência*; visto que uma coisa não pode ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, *ato* e *potência*. Ora, a essência da alma é *ato*, porque

---

1 A conclusão é um simples corolário das doutrinas expostas. A alma é a forma substancial do corpo. Ora, a forma substancial é o princípio de todas as operações, e por isso de todas as energias ou faculdades do composto. Logo, a alma é o princípio de todas as faculdades humanas *(Sum. Theol.* p. I, q. 77, a. 5 ad 1). — As faculdades não derivam da alma por uma mudança da própria alma, nem por uma sua ação física e imediata, mas por um natural resultado, por uma necessária emanação, assim como do sol emanam muitos raios. (Cf. *Sum. Theol.,* 1. c. a. 6). — Repetimos que esta multíplice aptidão da alma não é contrária à sua *simplicidade.*

2 Diz S. Tomás (*Sum. Theol.* p. I, q. 77, a. 5): "Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem et ita de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis, et ideo potentiae, quae sunt talium operationum principia, sunt in *conjuncto* sicut in *subjecto*, et non in anima sola".

Spencer, Taine, com todos os *positivistas* e *materialistas*, pretendem que não só as faculdades vegetativas e as sensitivas, mas também a inteligência e a vontade consistem na conveniente disposição dos órgãos, e que por isso todas as faculdades humanas residem no *composto*, como no seu próprio *sujeito*. — *Platão*, *Descartes*, *Rosmini*, dizem que as faculdades *sensitivas* residem na *alma*, como no seu *sujeito*.

sempre *atua*, isto é, aperfeiçoa e vivifica a matéria, colocando-a numa determinada espécie, ao passo que a faculdade é *potência*, porque não produz sempre a operação. Logo, as faculdades distinguem-se *realmente* da essência da alma.[1]

b) A substância e o acidente são coisas *realmente* distintas entre si; porque a substância não carece, como o acidente, de um sujeito a que adira. Ora, a alma é *substância*, e a faculdade é *acidente*. — A alma é *substância*, porque, como demonstramos, a alma, sendo o princípio *primeiro* da vida, deve ser substância. — A faculdade é *acidente*. Com efeito, a faculdade refere-se essencialmente a operação como ao seu complemento, como a *potência* ao *ato*. Ora, a *potência* e o *ato* pertencem ao *mesmo gênero*. Logo, a faculdade e a operação pertencem ao mesmo gênero. Mas a operação pertence ao gênero de *acidente*; pois é coisa variável e passageira. Logo, também a faculdade pertence ao gênero de *acidente*. Logo, as faculdades distinguem-se *realmente* da essência da alma.[2]

---

1 Este argumento pode ser exposto de outro modo. — Se a essência da alma não se distinguisse realmente das suas faculdades, mas fosse ela mesma o princípio *imediato* das suas operações, seguir-se-ia que o ente dotado de alma, assim como é sempre vivo, assim também deveria produzir sempre as operações vitais de que é capaz; como também, sempre e em cada momento, deveria sentir, entender e querer tudo o que pode sentir, entender e querer. Ora, a experiência atesta que a alma pode operar e deixar de operar, porque pode sentir e deixar de sentir, entender e deixar de entender; e as coisas, que ela sente, entende e quer, não as sente, entende e quer todas ao mesmo tempo. Logo, as faculdades distinguem-se *realmente* da essência da alma (Cf. *Sum. Theol.*, p. I. q. 77. a. 1).

2 Neste argumento alegamos um axioma, que deve ser percebido e avaliado no seu verdadeiro sentido.

O axioma é o seguinte: *O ato e a potência pertencem ao mesmo gênero*. Isto quer dizer que, se a *potência* pertence ao gênero de *substância*, também o ato é *substância*, e vice-versa; e, se a *potência* pertence ao gênero de *acidente*, também o *ato* deve ser *acidente*, e vice-versa. Porquanto, o *ato* determina e específica a *potência*. Ora, uma potência *substancial* não pode ser completada na sua *espécie* por um ato *acidental*, pois um ato *acidental* não completa a *espécie*, mas acrescenta-se a uma substância já completa na sua espécie; — nem uma potência *acidental* pode ser determinada e completada por um ato *substancial*, porque um *acidente* não pode sustentar uma *substância*, embora *incompleta*. Logo, se a *potência* é *substância*, também o seu *ato* é *substância*, e vice-versa; e, se a *potência* é *acidente*, também o ato é *acidente*, e vice-versa.

Note-se, porém, que este axioma — a *potência* e o a*to pertencem ao mesmo gênero* — se refere *exclusivamente* a potência, que tem uma *ordem essencial* e *natural*

c) Duas coisas distinguem-se *realmente* entre si, quando tem notas ou caracteres opostos. Ora, a *faculdade* e a *essência* da alma têm notas ou caracteres opostos. Com efeito, a faculdade é múltipla, relativa, incompleta, passa da potência para o ato, e é capaz de maior ou menor desenvolvimento, segundo a diversa índole do sujeito em que reside, — ao passo que a essência da alma é única, absoluta, completa, não admite mudança, nem é capaz de progresso, mas é sempre uma e a mesma. Logo, as faculdades distinguem-se *realmente* da essência da alma. — Se as faculdades emanam necessariamente da alma, mas não são a sua essência, deve dizer-se que são suas *propriedades*.[1]

---

ao seu ato, como ao seu *fim adequado* e *especificativo*, de modo que da potência e do ato resulte um todo, composto de duas realidades, que se reduzem ao mesmo gênero; como se verifica no caso presente, com relação às faculdades ou potências da alma. Porquanto, se a potência não tem essa *ordem natural* e *essencial* ao ato, não se pode afirmar que ato e potência pertencem ao mesmo gênero; assim, quando se diz que a parede (*potência*) é alva (*ato*), não se pode dizer que a parede e a alvura pertencem ao mesmo gênero, e não se pode dizer porque esta *substância*, que é a parede, não se refere *essencial* e *naturalmente* a este *acidente*, que é a alvura, nem é por este especificada.

A mesma conclusão, — que em nós a faculdade, por ser uma coisa *acidental*, se distingue realmente da essência da alma, — dedu-la o Doutor Angélico de princípios muito elevados e fecundos. Nas criaturas, diz S. Tomás, o *ser* e a *operação* são coisas realmente distintas; porque só em Deus, cuja simplicidade e perfeição é infinita, o *ser* e a *operação* são uma e a mesma coisa. Ora, o *ser* é a atualidade da *essência*, e a *operação* é a atualidade da *potência* ou *faculdade*. Logo se, nas criaturas, o *ser* e a *operação* são coisas *realmente* distintas, também realmente distintas devem ser a *essência* e a *potência* ou *faculdade*. Porquanto diversas atualidades, ou diversos atos, supõem e exigem diversos sujeitos, pois deve haver proporção entre o ato e o próprio sujeito. (*Sum. Theol.*, p. I, q. 54, a. 1 e 2; q. 79, a. 1; *De spirit. creat.*, a. 11; *De anima*, a. 12).

De onde se vê a razão pela qual os *panteístas* impugnam a nossa tese. Na verdade, se se admite que nas criaturas o ser e a *operação* são uma e a mesma coisa, atribui-se a criatura o que é exclusivamente próprio de Deus, e não é difícil concluir, como eles concluem, que a nossa alma não se distingue realmente de Deus.

1 Todos os filósofos concordam em que existe uma certa distinção entre a essência da alma e as suas faculdades, mas discordam quando se trata de determinar a natureza dessa distinção.

Uns, como *Aristóteles*, *Santo Tomás*, *Leibnitz*, e os *Escolásticos*, afirmam que essa distinção é *real*, isto é, que a essência da alma e as suas faculdades são várias entidades distintas; porquanto as faculdades, derivando da essência, são o princípio *próximo* das operações, e a essência é o seu princípio *remoto*. — É a doutrina que seguimos e defendemos.

Outros, os *Cartesianos*, seguindo os *Panteístas*, dizem que a essência da alma e as suas faculdades não são entidades *realmente* distintas, mas que são idênticas, pois a essência da alma é o princípio *próximo* das operações, e as faculdades são a mesma essência, diversamente modificada.

A opinião dos *Cartesianos* é falsa, não só pelas razões aduzidas no texto, mas também pelas seguintes:

a) Baseia-se num falso fundamento. Porquanto, erradamente nega uma distinção real entre a substância e o acidente.

b) É contrária a experiência. Na verdade, a consciência atesta que as faculdades estão por tal forma relacionadas entre si, que uma depende de outra, uma regula e domina outra, uma está em luta com a outra. Assim, o exercício da vontade depende da inteligência, esta depende dos sentidos, e os sentidos das faculdades vegetativas: a razão domina o apetite sensitivo, e a vontade regula todas as outras faculdades; a razão às vezes está em luta com a imaginação, e a vontade com as paixões. Ora, se as faculdades não se distinguissem *realmente* da essência da alma, uma e a mesma simplicíssima essência dependeria de si, regularia e dominaria a si mesma, e estaria em luta consigo; o que é absurdo. Logo, as faculdades distinguem-se *realmente* da essência da alma (Cf. S. Th. *De Sp. creat.* a. 11).

c) Leva a falsas conseqüências. Se a essência da alma não se distinguisse *realmente* das suas faculdades, — ou deveríamos admitir uma única faculdade, porque única é a essência, — ou deveríamos dizer que a essência da alma consiste na *coleção* das várias faculdades. Ora, ambas estas conseqüências são falsas. — É falsa a *primeira.* Na verdade, aquela única faculdade ou seria *orgânica*, ou *inorgânica.* Se fosse *orgânica*, não poderia exercer as operações *espirituais*, como são as da inteligência e da vontade. Se fosse *inorgânica*, não poderia exercer as operações *orgânicas*, como são as vegetativas e as sensitivas. — É falsa a *segunda.* Com efeito, nessa hipótese, a alma não seria *substância*, mas *acidente*, porque uma *coleção* de *acidentes*, como são as faculdades, não pode deixar de ser *acidente.*

Objetam: Se as faculdades se distinguissem *realmente* da essência da alma, poderiam separar-se dela. Ora, não podem separar-se. Logo.

A objeção parte do suposto de que um ente, que se distingue *realmente* de outro, deva poder separar-se deste. Ora, tal suposto pode ser verdadeiro, mas pode também ser falso. — É verdadeiro, quando se trata de duas coisas, que não só são *realmente* distintas entre si, mas que também podem ambas continuar a subsistir, quando separadas uma de outra. — É falso, quando se trata de duas coisas, que, se são *realmente* distintas entre si, não são ambas *subsistentes*; assim o esplendor do sol e o próprio sol são duas coisas *realmente* distintas, e, todavia, o esplendor não pode separar-se do sol, porque o esplendor não é *subsistente.* É o que acontece no nosso caso. As faculdades são *realmente* distintas da essência da alma, mas não podem separar-se dela, porque são *acidentes*, e o acidente exige naturalmente um sujeito a que adira.

Insistem: As faculdades, por isso mesmo que são *acidentes*, podem separar-se da essência da alma, pois o *acidente* pode separar-se da substância.

ARTIGO III
As faculdades consideradas em relação às operações

69. As faculdades distinguem-se realmente das suas operações.

a) A causa distingue-se *realmente* do seu efeito. Ora, as faculdades são as causas, e as operações são seus efeitos. Logo, as faculdades distinguem-se *realmente* das *suas operações.*

b) A consciência atesta que as operações mudam constantemente, se sucedem umas às outras, e, todavia, a faculdade, que as produz, fica sempre a mesma. Ora, isto seria impossível, se as faculdades não fossem *realmente* distintas das suas operações. Logo.[1]

Há duas espécies de *acidente*: *lógico* e *ontológico*. — Acidente *logico* é o que não deriva *necessariamente* da essência, mas pode indiferentemente dar-se ou deixar de dar-se. Este acidente pode, às vezes, separar-se do sujeito a que adere. — Acidente *ontológico* é o ente que precisa de sujeito a que adira, quer emane *necessariamente* da essência do próprio sujeito, quer não. Este acidente, — quando emana *necessariamente* da essência, diz-se *propriedade* e não pode separar-se naturalmente da mesma essência, — mas, quando emana *contingentemente* da essência, pode separar-se dela. Ora, a faculdade não é *acidente logico*, mas *ontológico*, e emana *necessariamente* da essência, é uma *propriedade*, e não pode separar-se naturalmente da essência, mas onde se encontra esta, deve encontrar-se aquela (S. Th., 1. c. ad 1).

Replicam: Não pode conceber-se a essência sem as suas faculdades. Logo, aquela não se distingue *realmente* destas.

Respondemos que, embora a alma não possa existir sem as suas faculdades, especialmente sem a inteligência e a vontade, todavia podemos conceber o que é a alma sem faculdades; porque podemos concebê-la como um sujeito, constituído numa certa e determinada espécie, existente em si, princípio e raiz de que naturalmente derivam todas as faculdades. Na verdade, primeiramente forma-se a idéia da essência de uma coisa, e depois a idéia dos seus atributos ou propriedades.

1 *Descartes*, assim como tinha negado uma distinção *real* entre a essência da alma e as suas faculdades, assim também nega uma distinção *real* entre as faculdades e as suas operações, e diz que a faculdade está sempre em exercício, porque uma faculdade, que não fosse sempre ativa, seria uma contradição.

A opinião de *Descartes* é falsa. O que é essencial à potência, não é o exercício *atual* da sua força, mas é o *poder* de operar, — poder, que a faculdade habitualmente possui, mesmo quando não opera.

Os *positivistas* negam a distinção *real* entre as faculdades e as operações, e sustentam que as faculdades são apenas palavras ou conceitos, de que nos servimos para agrupar e significar uma certa serie de fenômenos e de operações. Assim, dizem eles, os atos da inteligência, por causa da sua semelhança, são deno-

70. As faculdades têm uma tendência natural para as suas operações. — Todo o ente tem uma tendência natural para o seu fim; pois o fim é um bem, que aperfeiçoa o ente que o consegue. Ora, o fim da faculdade é a operação. Logo, as faculdades têm uma tendência natural para as suas operações. Assim os olhos tendem naturalmente para as *cores*, o ouvido para os *sons*, o gosto para os *sabores*, etc.[1]

71. As faculdades e o hábito. — As faculdades não só têm uma *inclinação* natural para as respectivas operações, mas podem ser dotadas de uma certa *disposição*, que torne mais fácil o seu exercício. Esta *disposição* chama-se *hábito*.[2]

---

tados pelo mesmo nome e atribuídos ao mesmo princípio *hipotético* — a inteligência; embora a inteligência seja apenas a série dos atos intelectuais. Diga-se o mesmo em relação à vontade.

Como se vê, a opinião dos *positivistas* é contrária a razão e à experiência.

Em Deus, pela sua infinita perfeição e simplicidade, as operações não se distinguem realmente das faculdades, nem estas da essência.

1 Cf. S. Th. *De verit.*, q. 22, a. 1. — Esta *tendência* das faculdades chama-se também *apetite natural* ou *intenção*, porque é em virtude dela que as faculdades se inclinam naturalmente para o seu *fim*, que consiste no exercício das próprias operações.

Os principais efeitos desta *tendência natural* são dois: — 1º) Quanto mais intensa for a tendência da faculdade, tanto mais perfeito será o ato, porque o efeito deve ser proporcionado a causa; assim o ato intelectual será tanto mais perfeito, quanto maior for a atenção da inteligência. — 2º) Quanto mais intenso for o ato de uma faculdade, tanto mais remisso será o ato das outras faculdades, pois que a força da alma é finita, e por isso, só ela aumenta numa faculdade, deve diminuir noutra; assim, se a vista se fixar muito intensamente num objeto, o *ouvido* não perceberá o que se está dizendo (Cf. S. Th. *De Ver.*, q. 13, a. 3).

2 O *hábito* distingue-se — não só da *tendência*, de que as faculdades são naturalmente dotadas, — mas também das próprias *faculdades*. — Distingue-se da *tendência*. Na verdade, a *tendência* deriva da natureza, convém a *todas* as faculdades da alma e a todos os entes, e inclina a faculdade a produzir *todos* os atos que lhe são próprios; ao passo que o *hábito* pode derivar e muitas vezes deriva da repetição dos atos, não convém a todas as faculdades nem a todos os entes, e inclina a faculdade a operar mais de um modo do que de outro. — Distingue-se da *faculdade*. Com efeito, a faculdade deriva da essência do ente, é por si indiferente para produzir este ou aquele ato, não pode separar-se da essência de que deriva; ao passo que o *hábito* deriva ou imediatamente de Deus ou da repetição dos atos, dispõe a faculdade para operar mais de um modo do que de um outro, e pode separar-se da faculdade (Cf. *Sum. th.*, 1. 2., q. 49-54).

Digamos alguma coisa acerca do *hábito*, seu *sujeito* e *divisão*.

a) Hábito. — *Hábito* é uma qualidade estável ou permanente, que dispõe a faculdade a operar mais de um modo do que de outro, bem ou mal, conforme a operação convém ou repugna a natureza do agente. É o ultimo complemento da faculdade.[1]

b) Sujeito do hábito. — Sujeito do *hábito* é *exclusivamente* a *inteligência* e a *vontade*. Com efeito, estas duas faculdades, por serem indiferentes em relação às suas operações e aos seus objetos, seriam indeterminadas e muito vagarosas na sua atividade, se não fossem dispostas pelo *hábito* a operar mais de um modo, do que de outro. — Além disso, estas duas faculdades podem adquirir por si mesmas o *hábito*; porque, sendo dotadas de reflexão e de liberdade, podem mudar e regular a direção da sua atividade.

Dissemos — *exclusivamente*; pois as faculdades *vegetativas* e as *sensitivas* não *precisam* de hábitos, nem os *podem* adquirir. — Não *precisam* de *hábitos*; porque, pela *natureza*, são determinadas a operar sempre do mesmo modo. — Não os *podem* adquirir; porque, não tendo reflexão nem liberdade, não podem regular a sua atividade.[2]

---

1 O *hábito* divide-se em várias espécies, conforme se considera no seu sujeito, na sua *origem* ou nos seus *atos*.

a) Considerado no seu *sujeito*, o *hábito* divide-se em *intelectual* e *moral*. — *Intelectual* é o que reside na *inteligência*, como o hábito da *ciência*. — *Moral* é o que reside na *vontade*, como o hábito da *virtude*.

b) Considerado na sua *origem*, o *hábito* é *natural* ou *adquirido*. — *Natural* é o que deriva de uma inclinação natural, sem esforço das faculdades intelectuais; tal é o hábito que nos dispõe a perceber pronta e facilmente os *primeiros princípios* da razão. — *Adquirido* é o que provém da repetição do ato; como é o hábito da *temperança*.

c) Considerado no seu *ato*, o *hábito* poder ser *natural* ou *sobrenatural*. — É *natural*, se dispõe para a produção de um ato, que não excede as forças próprias dos agentes criados; tal é o hábito da *ciência*. — É *sobrenatural*, se dispõe para a produção de um ato, que excedo as torças próprias dos agentes criados; tal é o *hábito* da *Fé*, da *Esperança*, e da *Caridade*. O hábito *sobrenatural* chama-se também *infuso*, porque é Deus quem imediata e diretamente o infunde na alma. Mas, então, considera-se na sua *origem*.

2 *Garnier, Maine de Biran* e outros escritores modernos atribuem o *hábito* não só a inteligência e à vontade, mas também às faculdades *sensitivas*, ao corpo humano, e a todos os seres organizados.

Respondemos que o *hábito*, pelas razões aduzidas no texto, compete *exclusivamente* à inteligência e à vontade. — Todavia concordamos em que, *num sentido*

c) Efeitos do hábito. — Pelo *hábito* o exercício das faculdades torna-se *uniforme*, *agradável* e *fácil*. — *Uniforme*; porque o *hábito*, por ser uma qualidade *permanente*, dispõe a operar mais de um modo que de um outro, e por isso chama-se uma *segunda natureza*. — *Agradável*; porque o *hábito* torna a operação quase *natural*, isto é, conveniente a natureza, e tudo o que convém a natureza é motivo de agrado. — *Fácil*; porque o agente, sem muita dificuldade, executa uma operação, para a qual está bem disposto.[1]

CAPÍTULO SEGUNDO
Faculdades sensitivas do homem

Sumário: — Sentidos externos. — Sentidos internos. — Apetite sensitivo, faculdade locomotiva e vocal.

ARTIGO I
Sentidos externos

72. Faculdades sensitivas do homem. — Faculdades *sensitivas* do homem são aquelas por meio das quais ele atinge objetos *materiais* na sua *singularidade*, isto é, cercados de condições *individuais*. — O homem atinge também objetos *imateriais*, e objetos *materiais* na sua *universalidade*, mas só por meio das suas faculdades *intelectuais*.[2]

---

mais lato, o *hábito* pode atribuir-se às nossas faculdades *sensitivas*, e aos animais. Mas, então, as nossas faculdades *sensitivas* e os animais só podem chamar-se *sujeitos* do *hábito*, enquanto são dirigidos pela razão *humana* a operar sempre ou freqüentemente de um certo modo e não de outro; por forma que o *hábito* é sempre um efeito da *razão*.

1 Devemos advertir que o *hábito*, embora torne mais *fácil* o ato, todavia não tira a liberdade de fazer o contrário, e que muitas vezes, longe de tornar o ato mais perfeito, prejudica-o, porque diminui a atenção e a reflexão da inteligência.

2 Não tratamos aqui de propósito das faculdades *vegetativas* do homem, não só porque no artigo II do capítulo I da seção primeira deste tratado falamos acerca dos órgãos da vida *vegetativa* e das suas respectivas funções, mas também porque o argumento não é tão importante que exija um maior desenvolvimento. Tratamos, porém, das faculdades *sensitivas*, não só porque as suas operações estão sujeitas ao alcance da

73. Todas as faculdades sensitivas são materiais.

a) Uma faculdade é *material*, quando o seu objeto é *material*; pois, como provamos, as faculdades conhecem-se e especificam-se pelos seus *objetos*. Ora, o objeto de todas as faculdades sensitivas é *material*; porque ou é matéria, ou é cercado de condições materiais. Logo, todas as faculdades sensitivas são *materiais*.

b) Uma faculdade diz-se *material*, quando o seu sujeito é *material*, isto é, composto de matéria e de forma. Ora, o sujeito de todas as faculdades *sensitivas* — não é só o *corpo*, porque o corpo, como tal, não é capaz de sentir (aliás todo o corpo seria dotado de sensibilidade), — nem é só a *alma*, porque a nossa alma, sendo *espiritual* ou *imaterial*, só por si não pode perceber imediata e diretamente objetos *materiais* na sua *singularidade* (visto que objetos materiais e singulares não podem atuar numa faculdade imaterial), — mas é o *composto* de alma e de corpo, isto é, é o *órgão animado*. Logo, todas as faculdades *sensitivas* são *materiais*.[1]

---

consciência e assim podem mais facilmente ser percebidas e analisadas, mas também, e sobretudo, porque as faculdades *sensitivas* estão ligadas com as *intelectuais*.

1 Um corpo não pode atuar ou fazer impressão no espírito; porque, sendo *extenso*, o corpo opera por movimento local, e por isso só pode atuar num sujeito também extenso. É o adagio repetido muitas vezes por S. Tomás: *Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 6) e por isso *omnis operatio sensitivae partis est conjuncti* (p. I, q. 75, a. 3). — Além disso, se as faculdades *sensitivas* fossem *imateriais*, os Anjos seriam dotados também de vida *sensitiva*, e as almas dos brutos seriam *espirituais* e *imortais*: o que se não pode admitir.

Objetam: A faculdade sensitiva é simples e inextensa. Ora, uma propriedade simples e inextensa não pode ser recebida no órgão. Logo, a faculdade sensitiva não é orgânica, não é material.

Resposta. Toda a faculdade sensitiva é por si simples e inextensa, porque deriva da alma, e porque é forma do órgão, e toda a forma, substancial ou acidental, é *por si* simples e inextensa (só o corpo é por si extenso, isto é, dotado de quantidade). Ora, a faculdade sensitiva, embora por si seja simples e inextensa, pode, contudo, ser recebida num sujeito extenso, como toda e qualquer forma, e então torna-se extensa não *por si,* mas *por causa do sujeito* ou *órgão,* que ela informa. Mas, sendo forma de um órgão diversamente organizado, a faculdade sensitiva não se divide em partes, quando em partes se divide o próprio órgão; assim se dividirmos em duas partes o órgão da vista, não se divide a energia visual. — Note-se que *faculdade sensitiva* pode significar e significa — tanto a energia sensitiva, — como o órgão, isto é, a parte especial do corpo, que a energia informa, — e também o *composto* da energia e do órgão.

74. Espécies das faculdades sensitivas do homem. — As espécies das faculdades *sensitivas* do homem são *quatro*, a saber: — a *perceptiva*, que abrange os *sentidos externos* e os *internos*, — a *apetitiva*, — a *locomotiva*, — e a *vocal*. Com efeito, o homem, por meio da *sensibilidade*, ou *percebe* um objeto *material*, como tal (fac. *perceptiva*), — ou *tende* para ele por uma inclinação intrínseca (fac. *apetitiva*), ou *espontaneamente* se move do seu lugar para o alcançar (fac. *locomotiva*); ou manifesta, pela *voz*, o que se passa no seu interior (fac. *vocal*).[1]

Neste artigo tratamos dos *sentidos externos*, — no seguinte, dos *sentidos internos*, — e no terceiro, do *apetite sensitivo* e da faculdade *locomotiva* e *vocal*.

75. Sentidos externos. — Sentidos *externos* são os que existem na superfície *externa* do organismo humano, e por cujo intermédio o homem percebe os seres *materiais* e *externos*. — Pelos sentidos *externos* percebemos os seres *materiais* e *externos* por causa das propriedades *sensíveis*, de que estes são dotados e que são o objeto *próprio* e *direto* dos mesmos sentidos.[2]

---

1 Estas espécies de faculdades sensitivas estão por tal forma relacionadas entre si, que uma exige outra, uma não pode estar sem outra. Assim a faculdade *perceptiva* exige a *apetitiva,* porque a toda a percepção sucede uma tendência; e, vice-versa, a faculdade *apetitiva* supõe a *perceptiva*, porque é impossível tender para um objeto que não se conhece. Como também, a faculdade *perceptiva* e a *apetitiva* exigem a faculdade *locomotiva,* porque seria inútil perceber e desejar um bem, se não houvesse meio para o alcançar; e, vice-versa, a faculdade *locomotiva* supõe a faculdade *perceptiva* e a *apetitiva,* porque o homem não poderia mover-se de um para outro lugar para alcançar um bem, se este bem não fosse previamente conhecido e desejado. Diga-se o mesmo com relação à faculdade *vocal.*

2 O objeto dos sentidos, como já dissemos (na *Cosmologia especial*), é tríplice: *próprio, comum e concomitante.* — O *próprio* é o que pode ser percebido por um só sentido, e que *por si* e *imediatamente* impressiona o órgão: tal é toda a *qualidade sensível* dos corpos, assim a *cor* é o objeto *próprio* dos *olhos,* o *som* do *ouvido,* etc. — O *comum* é o que é percebido por mais de um sentido; tal é a *figura,* a *grandeza,* o *movimento,* etc. — O *concomitante* é o que não é percebido por si mesmo, mas por meio de outro objeto, a que está unido; tal é a *substância corpórea*, que não é percebida em si mesma, mas nas *qualidades sensíveis*, que a envolvem.

Reid, Rosmini e *Gioberti* sustentam que a *substância corpórea* não pode de *modo algum* ser percebida pelos sentidos, mas só pela inteligência.

A opinião desses filósofos é inaceitável. Na verdade, por meio das faculdades sensitivas percebemos as qualidades corpóreas, não *indeterminadas* e *abstratas*,

76. Número dos sentidos externos. — Os sentidos *externos* do homem são cinco: a *vista*, o *ouvido*, o *olfato*, o *gosto*, e o *tato*.

a) Vista. — *Vista* é o sentido pelo qual o homem percebe as *cores*. — Os órgãos da *vista* são os *olhos*.

b) Ouvido. — *Ouvido* é o sentido pelo qual o homem percebe os *sons*, produzidos pelos movimentos vibratórios dos corpos elásticos. — O órgão deste sentido é o *ouvido*.

c) Olfato — *Olfato* é o sentido pelo qual o homem percebe os *cheiros*. — A sua sede é principalmente a *pituitária*, que guarnece as fossas *nasais*.

d) Gosto. — *Gosto* é o sentido pelo qual o homem percebe os *sabores*. — O seu órgão principal é a *língua*.

e) Tato. — *Tato* é o sentido pelo qual o homem percebe os objetos, que pela sua resistência fazem nele impressão. — A sede principal do *tato* encontra-se na superfície palmar das extremidades dos dedos, na parte anterior da boca e na ponta da língua.[1]

---

mas *determinadas* e *concretas*; assim os olhos não vêem a *cor*, mas *esta cor*. Ora, as qualidades são *determinadas* e *concretas* enquanto aderem a um determinado sujeito ou a uma determinada substância. Logo, por meio das faculdades sensitivas, *diretamente* percebemos as qualidades corpóreas. — Mas, *indiretamente* ou por *concomitância*, embora de *um modo* confuso, atingimos a própria substância, a que as qualidades aderem.

Nem se diga que *só* pela inteligência podemos perceber a *substância*. Pela inteligência percebemos a *essência* da substância, mas pelos sentidos percebemos a substância como uma coisa *concreta* e *singular*, da qual ignoramos a essência, mas que é o sujeito das qualidades sensíveis.

1 Não damos ao assunto um desenvolvimento maior; pois que, no artigo III do capítulo I da *primeira* seção, apresentamos as principais noções anatômicas e fisiológicas acerca dos *cinco* sentidos *externos*.

Só queremos acrescentar alguma coisa ao que dissemos com relação à *vista*. Quem considera as partes *essenciais* e *acessórias* dos *olhos*, vê logo que cada uma dessas partes tem o seu fim parcial, e o órgão todo tem um fim completo, que é a perfeita percepção do seu objeto. *Tyndall* diz: "Como instrumento pratico, e atendendo às adaptações que neutralizam os seus defeitos, o olho será sempre uma *maravilha* para toda a mente capaz de reflexão" (*Da luz*). Esta ordem maravilhosa, que a estrutura do olho revela, não pode ter outra causa a não ser uma inteligência, e uma inteligência infinita, dotada de poder infinito. Por isso o grande anatomista *Falloppio*, que foi o primeiro a estudar os músculos do olho humano, conclui a sua *obra De musculis oculorum* por estas palavras: "Junctis ad sidera palmis,

77. Os sentidos externos não são mais que os cinco enumerados.

a) Os sentidos *externos* do homem serão tantos, quantas forem as diversas espécies dos objetos, que por eles podemos perceber; pois as faculdades distinguem-se, ou especificam-se, em última análise, pela diversidade dos seus *objetos formais*. Ora, as diversas espécies dos objetos, que pelos sentidos *externos* podemos perceber, são cinco: as *cores*, os *sons*, os *cheiros*, os *sabores*, e as qualidades relativas ao *tato*, pois tudo o que pode impressionar os sentidos *externos* reduz-se a uma destas *cinco* espécies de objetos. Logo, os sentidos *externos* não são mais que os *cinco* enumerados.

b) Os sentidos *externos* do homem serão tantos, quantos forem os órgãos *externos*, aptos para a sensação; pois a cada órgão, apto para a sensação, corresponde um sentido distinto e especial. Ora, os órgãos *externos*, aptos para a sensação, são cinco, a saber: o *visual*, o *auditivo*, o *olfativo*, o *gustativo*, e o órgão do *tato*. Logo, os sentidos *externos* do homem não são mais que os cinco enumerados.[1]

Deo optimo et maximo, qui in homine oculos tam insigni magisterio exornavit, hymnum laudis canto".

1 Os homens estão convencidos de que os sentidos *externos* não são mais que cinco: a *vista*, o *ouvido*, o *olfato*, o *gosto* e o *tato*.

Todavia há exceções nesta convicção.

a) *Locke* (*De int. hum.*, lib. II, c. 2, § 3) duvidou de que no homem não houvesse um outro sentido, distinto e diverso dos cinco enumerados.

b) Os sequazes do *magnetismo animal* ou *hipnotismo* sustentam que a alma, durante o sono magnético, desenvolve algumas faculdades sensitivas externas, que não são redutíveis a nenhum dos cinco sentidos.

c) Finalmente *Balmes* (*Filos. fund.*, t. I, lib. 2, c. 17) ensina que o homem, com o andar do tempo, pode adquirir um novo sentido externo.

Estas opiniões são falsas.

a) É falsa a opinião de *Locke*. Com efeito, para que pudesse existir um outro sentido *externo*, distinto e diverso dos cinco enumerados, seria necessário que nos corpos existisse uma qualidade sensível, distinta e diversa da *cor*, dos *sons*, dos *cheiros*, dos *sabores*, e das qualidades relativas ao *tato*; pois que as faculdades distinguem-se pelos seus objetos. Ora, como o próprio *Locke* confessa, nos corpos não existe nenhuma qualidade sensível, que não seja redutível a uma ou outra das cinco enumeradas. Logo, é impossível que exista um sentido externo, distinto e diverso dos cinco enumerados.

b) É falsa a opinião dos sequazes do *magnetismo animal*. Porquanto, as

78. Comparação dos sentidos externos. — Os sentidos *externos* podem considerar-se — enquanto a sua *excelência*, — enquanto a sua *certeza*, — e enquanto a sua *vantagem*.

a) Enquanto a *excelência*, um sentido é mais nobre do que outro, quando o objeto daquele é mais *extenso* que o deste. Por isso o mais nobre entre todos os sentidos é a vista, pela qual *direta* e *imediatamente* percebemos as *cores*, e *indireta* e *mediatamente* atingimos a *figura*, a *grandeza*, o *movimento*, a *quietação*, etc. Menos nobre do que a *vista* é o *ouvido*, que se limita a percepção dos *sons*. Em seguida vem o *olfato*, e finalmente o *gosto* e o *tato*.

b) Enquanto a *certeza*, o *tato* e a *vista* são superiores a todos os outros sentidos, e por isso, querendo exprimir o mais elevado grau de certeza, dizemos: *toca-se com as mãos*: *mete-se pelos olhos dentro*. O testemunho do *tato* é mais seguro que o da *vista*: pois esta às vezes está sujeita a ilusões.

c) Enquanto a *vantagem*, é necessário distinguir. Ou se trata da vantagem relativa à vida *intelectual* do homem, ou da vantagem relativa

---

faculdades sensitivas externas, que o homem desenvolveria durante o sono magnético, seriam *naturais*, e, todavia, só produziriam o seu ato num estado *anormal*. Ora, isto é absurdo; porque o que é natural deve revelar-se no estado *regular*, e não num estado *anormal*. — Acrescente-se que o *sono magnético*, como todo o estado insólito da alma, se pode aumentar ou diminuir a energia de uma faculdade, não pode produzir a mesma faculdade.

c) É falsa a opinião de *Balmes*. Na verdade, se o homem, com o andar do tempo, pudesse adquirir um novo sentido externo, a sua essência estaria sujeita a mudança; pois que as faculdades derivam naturalmente da essência, e novas faculdades supõem nova essência. Ora, a essência das coisas é imutável. Logo, é impossível que o homem, com o andar do tempo, adquira um novo sentido externo. — Além disso, se o homem pudesse, com o andar do tempo, adquirir um novo sentido, deveríamos dizer que Deus não concedeu ao homem, desde o princípio, *todas* as propriedades *naturais*, como são os sentidos. Ora, Deus não nega às coisas o que é próprio da natureza delas. Diz S. Tomás: "Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus, quod est proprium naturis earum" (*Contr. Gent.*, 1. II, c. 55; Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 3).

Devemos advertir que, embora o homem viesse a adquirir, com o andar do tempo, um novo sentido *externo*, contudo nem por isso tornar-se-ia incerto ou falso o testemunho dos nossos sentidos, como pretende *Lamennais*. Os conhecimentos adquiridos pelo *sexto* sentido e os adquiridos por meio dos outros *cinco* sentidos seriam *diversos*, mas não *contrários*; assim como os conhecimentos dos *cinco* sentidos são *diversos* entre si, mas não *contrários*.

à sua vida *orgânica*. — Se se trata da vantagem relativa à vida *intelectual*, a *vista* e o *ouvido* são superiores aos outros sentidos: pois a *vista* ajuda a conhecer as diferenças das coisas, e o *ouvido* serve para perceber o ensino dos sábios. — Se se trata da vantagem relativa à vida *orgânica*, o *tato* e o *gosto* são superiores aos outros sentidos.[1]

ARTIGO II
Sentidos internos

O argumento contra o *livre arbítrio*, que é apresentado pelos *deterministas mecânicos*, funda-se na lei da *conservação da energia*, o é o seguinte: Todo o movimento do nosso corpo é produzido por um outro movimento material ou mecânico, e não pela alma. Na verdade, se fosse produzido pela alma, admitir-se-ia uma nova força, causada pela própria alma e distinta da força material; o que é impossível, porque a *força* ou *energia* é invariável, não é capaz de aumento nem de diminuição. Logo, *todos* os atos do homem, mesmo os chamados *livres*, dependem necessariamente de um prévio movimento mecânico, e por isso o homem não é dotado de livre arbítrio.

Este argumento — a) é falso na premissa, que estabelece, — b) é inconcludente na prova, que aduz, — c) é ilógico na conseqüência, que tira.

a) *É falso na premissa, que estabelece.* A premissa é esta: "Todo o movimento material do nosso corpo é produzido por outro movimento material, e não pela alma". — Esta asserção é falsa.

79. Sentidos internos. — *Sentidos internos* são os que existem no *interior* do organismo, e por cujo intermédio o homem — *direta* e *imediatamente* atinge, por vários modos, as próprias *sensações* ou repro-

1 Dissemos que, se se trata da vantagem relativa à vida *intelectual*, a *vista* e o *ouvido* são superiores aos outros sentidos. E, sempre sob este aspecto, o *ouvido* é superior à *vista*. Porquanto o homem é essencialmente *discípulo*, o número dos conhecimentos que recebemos dos outros é superior ao número dos conhecimentos que adquirimos pelos nossos esforços, e por isso o sentido do *ouvido* é mais necessário para o desenvolvimento da inteligência do que o sentido da vista. (S. Tomás, *de sens.*, lect. II).

Enquanto ao *desenvolvimento*, primeiramente é o *tato*, que é o fundamento de todos os sentidos, depois o *gosto*, em seguida o *olfato* e a *vista*, e finalmente o *ouvido*. Com relação ao *tato* diz S. Tomás: "Cum sensus tactus sit quasi fuudamentum aliorum sensuum, in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus, cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus" (*De Ver.*, q. 22, a. 5).

duz as *imagens sensíveis* dos objetos *externos*, — e *indireta* e *mediatamente* percebe os mesmos objetos externos. Por isso o exercício dos sentidos *internos* supõe o exercício dos sentidos *externos*.[1]

80. Número dos sentidos internos. — Os sentidos *internos* são *quatro*, a saber: o *sentido comum*, a *imaginação*, a *estimativa*, e a *memória sensitiva*.[2]

81. Sentido comum. — *Sentido comum* é a faculdade pela qual o homem percebe *as sensações dos sentidos externos* e as *suas diferenças*. — Esta faculdade, pois, é o centro que *recolhe* as sensações dos sentidos *externos*, *comparando-as e distinguindo-as* umas das outras.

O *sentido comum* existe no homem; pois a consciência atesta que percebemos o ato dos sentidos *externos*, *comparamos* as sensações externas e *distinguimos* uma sensação de outra, o *branco* do *amargo*, o *som* do *sabor*, etc.[3]

---

1 O homem e os animais mais perfeitos são dotados de sentidos *externos* e *internos*. Se é certo que um ou outro sentido *externo* é mais perfeito em alguns animais do que em nós (assim a *vista* da águia é mais perfeita que a nossa), é também certo que os sentidos *internos* são mais perfeitos no homem do que no animal, porque em nós estão unidos com a inteligência.

2 Advirta-se a necessidade e a ordem dos *quatro* sentidos *internos*.

Cada sentido *externo* percebe um só objeto, que lhe é *próprio*; na mão percebe o ato que ele produz, nem os objetos que são *próprios* dos outros sentidos. Ora, para a perfeição da vida *sensitiva*, é necessária a existência de uma faculdade, que perceba as sensações de todos os sentidos *externos* e as diferenças que existem entre elas. Esta faculdade é o *sentido comum*, que se não percebe o próprio ato, percebe, contudo, os atos de todos os sentidos *externos*. — Todavia o *sentido comum*, percebendo uma sensação *atual*, limita-se ao conhecimento dos objetos *presentes*, mas não dos *ausentes*. E, pois, necessária uma outra faculdade, que possa conservar e reproduzir as *imagens* dos objetos, mesmo quando estes não estão presentes. Esta faculdade é a *imaginação*. — Mas a *imaginação*, se conserva e reproduz as *imagens* dos objetos percebidos, não conhece se aqueles objetos são *úteis* ou *nocivos* para a vida. É, pois, necessária uma faculdade que nos objetos perceba certas propriedades de *vantagem* ou de *dano*, que escapam ao alcance dos outros sentidos. Esta faculdade é a *força estimativa*. — A *estimativa*, porém, embora perceba aquelas propriedades, não pode conservar as percepções e as coisas *passadas*. É, pois, necessária uma outra faculdade, que conserve as percepções e as coisas *passadas*. Esta faculdade é a *memória sensitiva*. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4; QQ. DD. *De anima*, a. 13).

3 São duas, pois, as funções do *sentido comum;* a primeira é a de *perceber* as sensações ou os atos dos cíngulos sentidos externos (por isso chama-se também *consciência sensitiva*); a segunda é a de *comparar* essas sensações, e de as *distinguir* umas das outras. — Esta segunda função é mais importante do que a primeira. Na

verdade, de que nos serviria a centralização de todos os dados dos sentidos externos, se os não pudéssemos comparar entre si e distinguir um do outro, ou se não pudéssemos distinguir os objetos presentes, percebidos pelos sentidos externos, das representações *imaginárias* de objetos ausentes? Ora, é o sentido comum que compara e distingue as qualidades dos corpos externos, percebidas pelos diversos sentidos externos, como também percebe e distingue os atos dos sentidos, quer internos quer externos, atribuindo a cada sentido o ato que lhe pertence (S. Th., *in 3 de anima*, lect. 3). — Pelo fato de perceber, comparar e distinguir as sensações dos sentidos externos, o sentido comum *completa* as percepções de um sentido com as de um outro, de modo que chega a representar um objeto na sua *totalidade.* E esta obra de *complemente* fala o sentido comum, atribuindo ao mesmo objeto as diversas qualidades percebidas pelos diferentes sentidos (assim a uma flor atribui-se a tal cor, o tal perfume, etc.), ou explicando os dados incertos e obscuros de um sentido pelos dados certos e claros de um outro (assim o tato auxilia uma vista fraca).

Objetam: Distinguindo-se as faculdades pelos objetos *formais,* como é que os objetos dos cinco sentidos externos, *formalmente* diversos entre si, podem constituir um só objeto *formal* de uma só faculdade, qual é o *sentido comum?*

Resposta. A coisa é muito simples. Vários objetos *formalmente* diversos com relação a faculdades inferiores podem constituir um só objeto *formal* com relação a uma faculdade superior, porque podem ser considerados por esta sob um só aspecto, mais extenso e mais elevado. É o que acontece no nosso caso. A cor, o som, o sabor, etc., são objetos *formalmente* diversos e por isso especificam os diversos sentidos externos; mas se a cor, o som, o sabor, etc., se consideram não pelo que são em si mesmos, mas *enquanto são percebidos,* então podem referir-se e referem-se a uma só faculdade, que é o *sentido comum.* De fato, o objeto próprio e direto desta faculdade não é a cor, mas é a *sensação* da cor; não é o sabor, mas é a *sensação* do sabor, etc. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 3 ad 4).

Continuam: O *sentido comum,* como faculdade especial, é inteiramente inútil; pois, para a simultânea percepção dos objetos e das modificações dos sentidos externos, basta a alma, que, sendo o princípio de que emanam todas as faculdades, percebe todas as percepções delas.

Respondemos que a existência do *sentido comum,* como faculdade especial, é absolutamente necessária. Na verdade, a consciência atesta que percebemos ao mesmo tempo as diversas sensações dos sentidos *externos* e os objetos que as determinam. Ora, o sujeito, que percebe as sensações e os seus objetos, não é a essência da alma, mas uma faculdade que deriva da própria essência da alma; pois a criatura não opera *imediatamente* pela sua essência, mas só por meio das faculdades, que derivam da essência. Essa faculdade, que percebe as sensações e os seus objetos, não pode ser *intelectual,* como provaremos d'aqui a pouco. Logo, deve ser *sensitiva.* Sendo *sensitiva,* ou identifica-se com algum dos sentidos externos, ou é distinta de cada um deles. Ora, não pode identificar-se com algum dos sentidos externos; pois nenhum sentido externo, por não refletir sobre si mesmo, percebe o seu próprio ato e o ato dos outros sentidos, assim a *vista* não percebe a própria *visão,* etc. Logo, deve ser uma

82. Objeto do sentido comum. — O objeto do *sentido comum* é dúplice: um *direto* e *próprio*, outro *indireto* e *concomitante*. — O *direto* e *próprio* é constituído pelas *sensações* dos sentidos *externos*. — O *indireto* e *concomitante* é formado pelo próprio *organismo* do homem e pelo *objeto* das sensações externas; pois não pode haver sensação sem um *sujeito* que sente, e sem um *objeto* que é sentido.[1]

---

faculdade distinta de todos os sentidos externos. Essa faculdade *sensitiva*, distinta de cada um dos sentidos externos, chama-se *sentido comum* ou *sentido interno*. Logo, a existência do *sentido comum*, como faculdade especial, é absolutamente necessária.

Insistem: Pelo menos no homem é desnecessário o *sentido comum*; pois o homem pode, por meio da inteligência de que é dotado, refletir sobre os atos dos sentidos externos.

Resposta. O *sentido comum*, por ser uma faculdade da *sensibilidade*, deve encontrar-se no homem, aliás este não seria, como efetivamente é, um animal perfeito. — De mais, a reflexão que a *inteligência* exerce sobre os atos dos sentidos externos é *especificamente* diversa da que o *sentido comum* exerce sobre os mesmos atos. Na verdade, a *inteligência* percebe os atos dos sentidos externos, compreendendo a sua *intrínseca natureza* e a *relação* que têm com o princípio de que emanam; — ao passo que o *sentido comum* percebe aqueles atos, considerando-os como *meros* fatos, que dependem dos órgãos e são acompanhados por uma mudança corpórea; e por isso o *sentido comum* é uma faculdade *sensitiva* e não *intelectual*.

Pergunta-se: Existirá no homem, como também nos animais mais perfeitos, uma faculdade orgânica, que perceba o ato do *sentido comum*?

Respondemos que essa faculdade orgânica não existe, nem é necessário que exista. — Não existe; porque, devendo as modificações e os atos de uma faculdade sensitiva ser percebidos por uma faculdade sensitiva superior, é claro que os atos do *sentido comum,* que não está subordinado a um outro *sentido comum* superior, não são percebidos por outra faculdade sensitiva, aliás deveríamos admitir o *progresso* até ao *infinito,* o que é absurdo. — Nem é necessária; porque ao animal basta que tenha a consciência das suas sensações. De que lhe serviria ter consciência da própria consciência?

1 Pelo *sentido comum* percebemos *direta* e *propriamente* as *sensações* dos sentidos *externos,* mas *indiretamente* e *por concomitância* percebemos o nosso *organismo* e o *objeto* das mesmas sensações. Na verdade, a sensação é um fenômeno *objetivo* e *subjetivo*. — Enquanto *objetivo,* representa um *objeto;* pois não há percepção sem um *objeto* percebido. — Enquanto *subjetivo,* é a modificação do sentido, ou, melhor, é o próprio sentido modificado. Ora, o sentido é o próprio órgão, é o próprio corpo animado. Logo, pelo *sentido comum,* percebemos, embora *indiretamente e por concomitância,* o nosso próprio organismo e os seus diversos estados.

A razão, por que, pelo *sentido comum,* percebemos o nosso organismo e os seus diversos estados, é a seguinte. O *sentido comum* percebe as sensações dos cinco

sentidos *externos,* e por isso percebe as do *tato.* Ora, os nervos do sentido do *tato* são os mesmos que os da *sensibilidade táctil,* e estes encontram-se, mais ou menos, *em toda a superfície da pele e da mucosa.* Logo, a mesma faculdade, que percebe as sensações do *tato,* percebe as da *sensibilidade táctil,* e por isso o organismo e os seus diversos estados.

De onde se vê a inutilidade daquela opinião, que admite o *sentido comum* para a percepção das *sensações* dos sentidos externos, e um *sentido íntimo,* distinto do *sentido comum,* para a percepção do nosso organismo e dos seus diversos estados; pois esses dois objetos são redutíveis a mesma faculdade, e não se devem multiplicar as causas sem necessidade.

Erra, pois, *Reid,* quando diz que, pelo *sentido comum,* única e exclusivamente percebemos a sensação ou modificação do sentido, e que o sujeito sensiente só se conhece por meio de um raciocínio, baseado num instinto cego e inconsciente. Este raciocínio seria o seguinte: *toda a modificação supõe um sujeito modificado.* — Também os animais percebem o próprio organismo e os seus vários estados, e, todavia, não raciocinam.

Alguns escritores dizem que, pelo *sentido comum* ou *íntimo,* não só percebemos as sensações, mas também as percepções *intelectuais.* — Esta asserção é falsa. Uma e a mesma faculdade não pode atingir objetos *específica* e *formalmente* diversos, como são as *sensações e* as percepções *intelectuais.* O *sentido comum,* como provaremos, é faculdade *sensitiva,* e por isso o seu objeto é *sensível* e não *intelectual.*

Pergunta-se: As sensações dos sentidos externos são todas e sempre percebidas pelo sentido comum, ou haverá sensações externas não percebidas por esse sentido?

Resposta. As opiniões dos modernos são várias e contrárias. Uns, como *Cousin, Stuart Mill, Rabier,* e, em geral, os *subjetivistas,* negam que possa haver uma sensação externa não advertida pelo sentido comum, porque, dizem, seria essa uma sensação que nada sente. Outros, como *Leibnitz, Reid* e muitos outros com quase todos os fisiologistas, sustentam que não só pode haver, mas que efetivamente há sensações, não percebidas pelo sentido comum, isto é, das quais não temos consciência. — Esta segunda opinião é a verdadeira. Com efeito, se repugna uma percepção sem objeto, não repugna um objeto sem percepção; e por isso, se não pode dar-se uma sensação, que nada sinta, pode dar-se uma sensação que não seja sentida. — Além disso, o ato dos sentidos externos pode dar-se sem o ato do sentido comum. — Não só não repugnam essas sensações não sentidas, mas dão-se efetivamente. A experiência atesta: — a) que, quanto mais intensa for a aplicação dos sentidos no objeto, tanto menos viva é consciência dessa percepção, chegando, às vezes, a não haver consciência nenhuma dessa percepção, como no *êxtases;* — b) que, na memória sensitiva, há muitas imagens, paixões, percepções, cuja presença não é percebida atualmente pelo sentido comum; — c) que há muitas percepções, que, passadas desapercebidas no princípio, se tomam depois presentes à consciência, - como há outras, que, advertidas no princípio, começam a escapar gradualmente ao alcance da consciência, até que, em ocasião oportuna, reaparecem; — d) que, no *sonambulismo,*

83. O sentido comum é uma faculdade sensitiva.

a) Uma faculdade é *sensitiva*, quando o seu objeto é *sensível*; pois as faculdades distinguem-se e especificam-se, em última análise, pelos seus objetos. Ora, o objeto do *sentido comum* é *sensível*; pois que é constituído pelas *sensações* dos sentidos *externos*, e pelas suas diferenças. Logo, o *sentido comum* é uma faculdade *sensitiva*.

b) Uma faculdade que existe nos animais não pode deixar de ser *sensitiva*, sendo os animais destituídos de faculdades intelectuais. Ora, o *sentido comum* existe nos animais; pois eles, nas suas operações, mostram perceber, ao mesmo tempo, várias sensações, relativas a diversos sentidos externos, e preferir umas às outras, como se as tivessem comparado entre si. Logo, o *sentido comum* é uma faculdade *sensitiva*.[1]

84. O sentido comum é faculdade distinta dos sentidos externos.

a) O *sentido comum* percebe as sensações dos sentidos *externos*. Mas nenhum sentido *externo* pode perceber a própria sensação. Na verdade, para isso seria necessário que o sentido refletisse sobre si mesmo. Ora, o sentido, por ser faculdade *material*, não pode refletir sobre si mesmo. Logo, o *sentido comum* é uma faculdade distinta dos sentidos *externos*.

---

o homem escuta e responde, mas não tem consciência dos seus atos, nem das suas palavras (Cf. Farges, *le Cerveau,* p. 295 e ss.).

1 *Reid* e *Mallebranche* opinam que o *sentido comum* não é uma faculdade *sensitiva,* mas é *intelectual.*

Dizem: Se o *sentido comum* fosse uma faculdade *sensitiva,* seria incapaz de reflexão e de juízo; pois estas operações são próprias da inteligência. Ora, o *sentido comum* é dotado de reflexão e julga das diversas sensações. Logo, não é uma faculdade *sensitiva.*

Resposta. O *sentido comum* seria faculdade *intelectual,* se percebesse as *próprias* operações por um ato *reflexo,* e se julgasse das diversas sensações por uma comparação também *reflexa;* porque a *reflexão* é um ato exclusivo da inteligência. Mas não é assim. O *sentido comum* só percebe as sensações dos sentidos externos por um ato *direto,* — como também conhece a diferença, que existe entre as sensações, não enquanto exerce uma comparação *reflexa,* mas de um modo *direto*, isto é, enquanto recebe uma modificação diversa segundo a diversidade das sensações. Logo, o *sentido comum* não é uma faculdade *intelectual*, mas *sensitiva.*

Todavia concedemos que o *sentido comum*, embora não exceda a esfera da sensibilidade, é menos material que os sentidos externos; porque o seu objeto *direto* e *imediato* é a sensação, que não é matéria.

b) O *sentido comum* não só percebe os *atos* dos sentidos *externos*, mas também a diversidade, que existe entre os objetos *próprios* dos vários sentidos. Ora, nenhum dos sentidos *externos* pode perceber a diversidade que existe entre os objetos próprios dos outros sentidos, pois cada um percebe *exclusivamente* o objeto que lhe é *próprio*; assim a *vista* não percebe a diversidade entre a *cor* e o *sabor*, mas só percebe a *cor*, que é o seu objeto próprio. Logo, o *sentido comum* é uma faculdade distinta dos sentidos *externos*.[1]

---

1 Segundo *Suarez*, cada um dos sentidos *externos* percebe, com o mesmo ato, a si mesmo e o seu objeto. — *Condillac* disse que o *sentido comum* não é distinto dos sentidos externos, pois, segundo ele, todo o sentido percebe as próprias percepções, distinguindo-as das dos outros sentidos.

A teoria do *sentido comum*, que os modernos costumam chamar *sentido íntimo* ou *consciência sensitiva* e que existe no homem e nos animais mais perfeitos, foi completamente desvirtuada por *A. Rosmini*.

Rosmini admite um *sentido íntimo*; mas este sentido é, para ele, a percepção constante que a alma tem do corpo, como tal, — percepção que, ao menos por *natureza*, é anterior às sensações externas, das quais é fundamento e sujeito. Por isso, *Rosmini* chama esse sentido *fundamental*, e sustenta que as sensações dos sentidos externos são apenas modificações do sentido *fundamental*. E não é tudo; ele chega a colocar no sentido *fundamental* a união da alma com o corpo, e a própria natureza do sujeito sensiente.

Esta teoria de *Rosmini* é falsa pelas seguintes razões:

a) *Rosmini* afirma que o *sentido fundamental* é a constante percepção do próprio corpo, como tal. — Ora, esta afirmação é falsa; porque confunde a faculdade com o ato, e a percepção é ato.

b) *Rosmini* opina que o *sentido fundamental* percebe o corpo, como tal, *independentemente das sensações*. — Esta opinião é falsa. Com efeito, quando aquele sentido percebe o corpo, ou percebe-o como *vivo*, ou como *não-vivo*. Se o percebe como *não-vivo*, não percebe o nosso corpo, pois este é vivo. Se o percebe como *vivo*, percebe-o enquanto este é sujeito de sensações.

c) *Rosmini* faz consistir a própria substância do sujeito sensiente no *sentido fundamental,* e por isso numa *sensação;* pois, para ele, o sentido *fundamental* é a percepção do nosso corpo. — Ora, isto é inadmissível; porque toda a sensação, embora *fundamental,* longe de constituir o sujeito sensiente, pressupõe-no; pois o ato pressupõe o agente.

d) O *sentido fundamental* de *Rosmini,* embora existisse, não seria, contudo, como vimos, a base da união da alma com o corpo.

Advertimos que o *sentido comum* pode chamar-se *fundamental,* não em relação aos sentidos *externos,* mas em relação aos outros sentidos *internos,* que são a

85. Órgão do sentido comum. — O *sentido comum*, sendo uma faculdade *material*, ou *sensitiva*, deve residir, como em sujeito, num órgão corpóreo. Esse órgão é o *cérebro*; pois é do cérebro que partem, e é a ele que convergem, como a centro *comum*, os nervos sensitivos e por isso todas as sensações dos sentidos *externos*.[1]

---

imaginação, a *força estimativa* e a *memória sensitiva;* pois o ato destas faculdades supõe o do *sentido comum.*

1 O *sentido comum* está localizado nas células cinzentas dos hemisférios cerebrais; pois estas coligem as sensações espalhadas na medula.

Este órgão central, para o qual, como para um centro comum, convergem todas as sensações externas, para aí encontrarem a sua perfeição e o seu complemento, pode ser e é também a raiz de que parte para a periferia toda a energia sensitiva, de modo que os nervos sensitivos dos órgãos externos não são que um prolongamento do órgão cerebral do sentido comum, e o cérebro é o termo e o princípio de toda a sensação. Diz S. Tomás: "Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum *ab aliqua una radice communi,* a qua procedit vis sentiendi in *omnia* organa; ad quam etiam *terminantur* omnes immutationes singulorum organorum". *(In 3 de Anima,* lect. 3). — E não é tudo. Este órgão central do sentido comum não só é um eco consciente de todas as sensações *externas,* que ele centraliza e compara, mas é também a raiz e o órgão direto de todas as sensações *internas.* O mesmo S. Doutor diz: "Sensus communis est *radix* phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actus sensus communis" (1. c.). Concluímos que o sentido comum é um *centro comum,* no qual, como em seu termo, se unem as sensações externas e internas, e é o *princípio próximo,* do qual, como de raiz, deriva toda a sensibilidade.

Devemos advertir que as células cinzentas dos hemisférios cerebrais, que são o órgão central do *sentido comum,* ou da *consciência sensitiva,* são insensíveis às próprias impressões, enquanto podem ser feridas, cauterizadas, torturadas, sem que experimentem a mais leve dor. Este fenômeno, que encheu de admiração os fisiologistas de todos os tempos, explica-se fácil e cabalmente na nossa doutrina. Porquanto, admitindo, como devemos admitir, que nenhuma faculdade orgânica pode perceber o próprio ato, segue-se que o *sentido comum* é destituído de sensibilidade consciente.

Da doutrina exposta resulta que, interrompida a comunicação entre os nervos sensitivos dos sentidos externos e o cérebro, ou tornando-se o cérebro incapaz para receber as impressões que lhe transmitem os sentidos externos, o homem não advertirá na sensação, nem no seu objeto. Os drs. *Lessana* e *Lemoigne,* no seu livro — *Fisiologia dos centros nervosos,* narram o fato de uma pessoa, que, tendo os hemisférios cerebrais totalmente destruídos, via, cheirava e ouvia, mas não advertia nos objetos que via, nem nos cheiros, nem nos sons. Isto confirma a possibilidade e a existência de sensações nos sentidos externos, não percebidas pelo sentido comum.

86. Imaginação. — *Imaginação* é a faculdade pela qual o homem conserva e reproduz as *imagens sensíveis* dos entes, mesmo na *ausência* deles. — A *imagem* de um ente é *sensível*, quando o representa cercado de propriedades materiais; tal é a *imagem* que representa um *leão*, com tal *cor*, *figura*, etc.

A existência desta faculdade no homem é inegável. Vemos, por exemplo, um cavalo, e, depois de o termos perdido de vista, ainda conservamos a sua imagem *sensível*, que no-lo representa, como se estivesse presente.[1]

1 São duas, pois, as funções da *imaginação*. A primeira é a de *conservar* as imagens sensíveis das coisas, que, em seguida a percepção dos sentidos externos, são *formadas* nos lobos occipitais do cérebro, e depois *coordenadas* pelo sentido comum, e finalmente *recebidas* na imaginação. Por isso esta faculdade chama-se o *tesouro das espécies* ou *imagens sensíveis*. Diz S. Tomás: "Ad harum formarum (scilicet sensibilium) *retentionem* et *conservationem* ordinatur *phantasia* sive *imaginatio,* quasi *thesaurus* quidam formarum per sensum acceptarum" *(Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 4). — A segunda função é a de *reproduzir* essas imagens sensíveis das coisas, mesmo quando estas estão ausentes; e neste caso a imaginação diz-se *reprodutiva.*

A *imaginação* costuma chamar-se também *fantasia,* porque *faz aparecer* os objetos, que estão ausentes; e as *imagens sensíveis* denominam-se também *fantasmas,* porque são representações sensíveis dos objetos materiais ausentes, precedentemente percebidos.

Pergunta-se: Qual é a causa, que move ao ato a *imaginação?*

Quando o objeto é *atualmente* percebido pelos sentidos externos, a causa, que excita e move ao ato a *imaginação,* é o *sentido comum;* pois é este que, recebendo as imagens sensíveis dos objetos externos, determina a *imaginação* a recebê-las, conservá-las e reproduzi-las.

Quando o objeto está ausente, a causa, que excita e move a *imaginação* a reproduzir a imagem daquele objeto, é dúplice: o *movimento nervoso* e a *associação das imagens.* — Digamos alguma coisa acerca destas causas.

O *movimento nervoso* pode excitar e mover a *imaginação* a reproduzir as *imagens* dos objetos percebidos. Com efeito, esta faculdade, sendo sensitiva, serve-se, nas suas operações, do cérebro como de instrumento. Por isso, assim como, se pela sensação se produzir no cérebro um movimento nervoso, a *imaginação receberá* a imagem dos objetos *presentes:* assim também, se no cérebro se reproduzir um movimento nervoso semelhante ao primeiro, a *imaginação reproduzirá* a mesma imagem dos objetos, ainda que *ausentes.*

A *associação das imagens* também pode excitar e mover a *imaginação* a *reproduzir* as imagens dos objetos percebidos, mas ausentes. Na verdade, as imagens dos objetos *semelhantes,* ou *próximos,* ou *simultaneamente* percebidos, estão por tal forma ligadas entre si, que são como outros tantos anéis para formar uma

87. Objeto da imaginação. — O objeto da *imaginação* é constituído pelas *imagens sensíveis* dos entes, percebidos *imediatamente* pelos sentidos *externos*, e *mediatamente* pelo *sentido comum*. — A *imaginação*, pois, embora distinta dos sentidos *externos* e do *sentido comum*, todavia supõe o exercício daqueles e deste; e o homem, destituído de um sentido *externo*, não pode reter nem reproduzir a *imagem* do objeto *próprio* desse sentido.[1]

---

cadeia. Daí se segue que a reprodução de uma imagem traz consigo a reprodução de muitas outras.

A. Bain reduz a *três* as leis, que regem os fenômenos da *associação das imagens:* — uma de *contigüidade,* — outra de *semelhança,* — e a terceira de *composição.* — Estas leis regulam também o exercício da *memória.*

I.ª Lei. Os atos, as emoções e as sensações produzidas simultaneamente ou num pequeno intervalo, tendem para formar um todo coerente; por forma que, se mais tarde se reproduzir um desses estados, os outros tendem para se reproduzirem. — É a lei da *contigüidade.*

II.ª Lei. Os atos, as sensações, e as emoções *atuais* tendem para reproduzir as impressões *passadas,* ou os estados *anteriores* da consciência, que lhe são *semelhantes.* — É a lei da *semelhança.*

III.ª Lei. Os estados *passados* da consciência, as sensações, os atos e as emoções, reproduzem-se mais facilmente, quando se relacionam, *por vários motivos,* com a impressão do momento presente. — É a lei da *composição.*

A hipótese fisiológica, que melhor explica o fenômeno da *associação das imagens,* pode resumir-se na seguinte formula: Quando dois ou mais processos nervosos se realizaram conjuntamente (no mesmo tempo ou numa sucessão imediata), a causa, que reproduz *diretamente* um daqueles processos, tende para reproduzir *indiretamente* os outros.

1 A *imaginação* e o *sentido comum* diferem no *objeto,* no *modo de operar,* e nos *efeitos.* — Diferem no *objeto;* pois que a *imaginação* recebe, conserva e reproduz as *imagens* dos objetos, e o *sentido comum* percebe as *sensações* dos sentidos *externos.* — Diferem no *modo de operar;* porque a *imaginação* produz o seu ato também na ausência dos objetos, ao passo que o *sentido comum* só percebe as sensações externas no tempo, em que se realizam nos sentidos. — Diferem nos *efeitos;* pois a *imaginação,* por não ser determinada ao ato pelos próprios objetos, está sujeita a erros, o que não se dá com o *sentido comum,* quo pelas sensações atinge os próprios objetos.

O exercício da *imaginação* supõe o exercício dos sentidos *externos.* Na verdade, a *imaginação* é uma faculdade, pela qual nos representamos as coisas externas e materiais, quando elas estão ausentes. Ora, só podemos representar-nos o que foi percebido por *algum* sentido externo. — A experiência não só atesta que a nossa *imaginação* não pode representar senão o que foi percebido pelos sentidos externos, mas

88. A imaginação é uma faculdade sensitiva.

a) Toda a faculdade, cujo objeto é um ente *sensível*, não é *intelectual*, mas *sensitiva*; pois que os entes *sensíveis* não constituem o objeto das faculdades *intelectuais*, mas das *sensitivas*. Ora, a *imaginação* é a faculdade, cujo objeto é um ente *sensível*, isto é, cercado de condições materiais ou propriedades singulares. Logo, a *imaginação* é uma faculdade *sensitiva*.

b) Uma faculdade, que existe nos animais, não pode deixar de ser *sensitiva*; pois os animais são destituídos de faculdades intelectuais. Ora, a *imaginação* existe nos animais; pois eles conservam as *imagens* do *dono*, da *casa*, do *ninho* ou *covil*, etc., e em virtude destas imagens

---

também que uma pessoa, a quem falte um sentido, não tem a imagem dos objetos próprios desse sentido; assim um cego de nascimento não tem a imagem das *cores.*

Objetam: Às vezes nos representamos com a *imaginação* muitas coisas que — ou não existem na realidade, por exemplo, um *cavalo com asas,* — ou são meramente espirituais e escapam aos sentidos, como Deus, a *alma,* etc.

Enquanto a primeira parte da dificuldade respondemos que, se na realidade não existe um *cavalo com asas,* existem, contudo, *cavalos,* e existem *asas,* — objetos distintos, que depois unimos em virtude da imaginação *criadora.* — Enquanto a segunda parte respondemos que, quando nos representamos com a *imaginação* objetos meramente espirituais, não os representamos sob uma forma sensível, que lhes seja própria, pois esses objetos não têm forma sensível; mas aplicamos-lhes uma forma sensível, que é própria dos objetos materiais, e que foi percebida por algum sentido.

Reid diz que só podemos representar-nos com a *imaginação* os objetos materiais, percebidos pela *vista.* — Concedemos que a *imagem* dos objetos percebidos pela *vista* é mais viva que a dos objetos percebidos pelos outros sentidos, pois a *vista* é o mais nobre dos sentidos externos; mas negamos que não possa formar-se a imagem de objetos percebidos pelos outros sentidos, pois a experiência atesta que temos a imagem dos *sons,* dos *sabores,* dos *cheiros,* etc., — imagem que reproduzimos na vigília e nos sonhos.

Pergunta-se: Como é que as *imagens* se distinguem das *sensações?*

Respondemos que as *imagens* dos objetos *ausentes* se distinguem das *sensações* dos objetos *presentes,* enquanto aquelas são muito menos vivas do que estas. — Todavia, se o exercício dos sentidos *externos* ficar suspenso, como no sono, só dominará a *imaginação,* e confundir-se-á o mundo fantástico interno com o mundo real externo; pois, nesse caso, falta a sensação, com que se possam comparar as imagens, para as distinguirmos da atual percepção do objeto. Como também confundir-se-á o mundo real com o fantástico, se as *imagens* se tornarem tão vivas como as sensações atuais, o que se verifica nos loucos e nos que estão debaixo da impressão de um grande medo: daí as ilusões e as alucinações.

tendem para os objetos representados, ainda quando estes estão longe ou já não existem. Logo, a *imaginação* é uma faculdade *sensitiva.*[1]

89. A imaginação no homem e no animal. — A *imaginação*, embora seja uma faculdade comum ao homem e ao animal, todavia naquele é mais nobre e elevada do que neste. Porquanto, a *imaginação* no animal é somente *reprodutiva*, pois que simplesmente apresenta as *imagens* dos objetos externos, que foram percebidos (assim o animal reproduz a imagem de um *monte* que viu); ao passo que no homem a *imaginação*, por estar subordinada à direção da inteligência e ao império da vontade, não é só *reprodutiva*, mas é também *criadora*, porque une ou compõe várias imagens de objetos percebidos, para formar a imagem de um objeto que nunca foi percebido e que talvez nem exista (assim, tendo as imagens do *monte* e do *ouro*, formamos a imagem de *um monte de ouro*).[2]

---

1 Acrescentamos outros argumentos em confirmação da tese.

a) O exercício da *imaginação* é muito vivo e ativo nos que sonham, nos que têm febre e nos loucos, que, todavia, são destituídos do exercício da razão; pois eles, não podendo comparar a imagem com o objeto, trocam este por aquela, e tomam a *sombra* pela realidade. Ora, isto mostra que a *imaginação* é uma faculdade *sensitiva.*

b) As idades exercem grande influência sobre a *imaginação.* Esta faculdade, que é viva e brilhante nas crianças e nos jovens, é geralmente languida nos homens de idade madura e nos velhos; ao passo que a inteligência, que é fraca e pouco desenvolvida nas crianças e nos jovens, é pronta, vigorosa e penetrante nos homens de idade madura e nos velhos. Ora, isto mostra que a *imaginação* não é uma faculdade *intelectual.*

2 Alguns filósofos pensam que a *imaginação reprodutiva* e a *imaginação criadora* não são duas funções de uma e a mesma faculdade, mas que são duas faculdades distintas.

Esta opinião é inaceitável. A imaginação *reprodutiva* e a *criadora* seriam duas faculdades distintas, se os seus *objetos* fossem *especificamente* diversos; pois as faculdades distinguem-se pelos seus objetos. Ora, o objeto da *imaginação reprodutiva* não é *especificamente* diverso do objeto da *imaginação criadora*, mas identifica-se com ele; pois o objeto de uma e de outra é constituído pelas *imagens sensíveis* das coisas. — Se a *imaginação* no homem é também *criadora*, este dote não resulta da *imaginação*, como tal, mas da união dela com a inteligência e com a vontade.

A *imaginação*, no homem, embora seja uma faculdade *sensitiva*, está tão intimamente ligada com a inteligência, que uma acompanha sempre outra. — Assim como toda a forma sensível da imaginação desperta na inteligência uma idéia; assim também não há idéia da inteligência, que a imaginação não revista de uma forma sensível. Por isso, a imaginação é como um espelho em que a inteligência se reflete, para extrair da imagem sensível o conceito espiritual, e também para dar ao con-

ceito espiritual uma forma sensível. E nada mais natural. A alma humana, por estar unida ao corpo, não pôde deixar de aceitar, nos seus atos, o concurso dos sentidos. Por isso, quando queremos formar a imagem dos seres imateriais, como são Deus, os *Anjos*, a nossa *alma*, costumamos vesti-los de uma figura e forma sensível, embora eles não tenham figura nem forma sensível.

São várias e importantes as vantagens da *imaginação*. – Eis as principais:

1ª) A *imaginação* subministra a inteligência os materiais, em que esta faculdade opera e de que abstrai as imagens *imateriais* dos objetos, chamadas *espécies inteligíveis*; pois não podemos entender senão o que nos foi apresentado pela *imaginação*.

2ª) Pela força da *imaginação*, vestimos de formas sensíveis as idéias abstratas e gerais, tornando-as deste modo mais proporcionadas a índole da nossa inteligência, que apreendo com maior facilidade os conceitos universais, apresentados sob uma imagem sensível.

3ª) A *imaginação* exerce um influxo poderoso e benéfico nas belas artes. Na verdade, todo o empenho das belas artes consiste em representar o ideal sob uma forma sensível. Ora, se o *ideal* é um produto da inteligência, a *forma sensível* é um produto da *imaginação*.

Todavia, se são grandes as vantagens da *imaginação*, também são grandes os danos, que podem resultar do seu exercício. Na verdade, se não for guiada pela razão, a *imaginação* — perturba o espírito, afastando-o das ocupações serias e da inquirição da verdade, — inclina ao amor das coisas vãs e causa fastio das coisas espirituais, — pôde levar-nos a julgar como realidade o que não passa de uma ficção: daí as alucinações.

Um dos mais tristes fenômenos, provenientes da alteração da imaginação, é a *loucura*. Como vimos e veremos ainda, o ato da inteligência supõe e exige, no estado atual, o ato da imaginação; por isso um desarranjo na imaginação produz necessariamente, e por reflexo, um desarranjo na inteligência. Dá-se o desarranjo na imaginação, — ou quando a substância cerebral se acha afetada por inflamação, por tumores, ou pela ação do álcool, — ou quando a circulação do sangue no cérebro sofre um aumento demasiado ou uma demasiada diminuição, — ou quando se dá uma inflamação nas meninges (*meningite*), — ou quando se torna irregular a circulação do agente nervoso no cérebro, como nas paixões veementes e persistentes. Para esta perturbação do agente nervoso concorre muito a demasiada excitabilidade cerebral, chamada *nervosismo* ou *neurastenia*, que uns herdam dos pais e outros adquirem pelo excesso de trabalho físico, intelectual e moral. — A loucura é *total* ou *parcial*, conforme é *total* ou *parcial* o desarranjo da inteligência. — Na loucura *parcial*, que se chama *monomania*, dá-se o desarranjo só numa certa ordem de imagens, e por isso na ordem correspondente de idéias. Estas imagens e estas idéias se chamam *fixas* e tomam um predomínio excessivo e exclusivo, de modo que não deixam formar outras imagens nem outras idéias, senão as que com elas tenham relação. — São quatro as formas mais freqüentes da loucura *parcial*: monomania *das grandezas*, monomania *religiosa*, monomania de *perseguição*, monomania *moral* ou *impulsiva*. — O desarranjo da inteligência, na *monomania*, é, às vezes, tão parcial e

90. Órgão da imaginação. — A *imaginação*, sendo uma faculdade *sensitiva*, deve residir num certo e determinado órgão. Esse órgão é o *cérebro*; pois está averiguado que, por uma lesão do *cérebro*, o exercício da imaginação ou se torna anormal, ou cessa inteiramente, — e, vice-versa, por um longo e intenso exercício da *imaginação*, o *cérebro* se cansa.[1]

91. Estimativa. — *Estimativa* é a faculdade pela qual o homem percebe nos objetos materiais certas propriedades, que escapam aos sentidos externos; tais são as propriedades de *vantagem* ou de *dano*, de *bem* ou de *mal sensível*, etc. — A estimativa chama-se também *juízo instintivo*.

Esta faculdade existe no homem; pois que julgamos que uma coisa *particular* e *concreta* nos é *útil* ou *nociva*, e este juízo *particular* e *concreto*, que muitas vezes precede o juízo *comparativo* e *refletivo*, deriva da estimativa.[2]

---

tão disfarçado, que só o pode reconhecer e julgar o médico alienista e, às vezes, só depois de uma longa e acurada análise de todos os atos do doente, pois dá-se uma espécie de loucura *que raciocina*.

1 O órgão da *imaginação* é o mesmo que o do *sentido comum* — a *substância cinzenta dos hemisférios cerebrais*. Na verdade, sendo a *substância cinzenta dos hemisférios cerebrais* uma continuação das inumeráveis fibras, de que é composto cada um dos nervos sensitivos e motores, é claro que toda a mudança, que se verifique naquelas fibras, encontrará um centro de repercussão nas células cerebrais. Daí a existência e as funções do *sentido comum*. — Mas não basta. As células cerebrais, diversamente excitadas segundo a diversidade das sensações que se realizam nos sentidos externos e se refletem nos hemisférios, apresentam as *imagens* dos objetos, que foram causa daquela excitação. Estas imagens existem nos hemisférios cerebrais num estado latente, num estado habitual; existem, segundo a expressão de Wundt (*Princípios de Psicologia fisiológica*), como meras disposições cerebrais, até que ou uma nova sensação torne a excitar os pontos cerebrais que constituem alguma daquelas imagens, ou uma onda nervosa, proveniente de outros pontos do cérebro, faça reviver a imagem toda, em que se veja o objeto, embora ausente, das sensações passadas.

Ninguém se admire de que o cérebro possa ser a sede de inumeráveis imagens, embora o seu volume não seja extraordinariamente grande. Porquanto, o número das células cerebrais nervosas é enorme (alguns dizem que é superior a mil milhões). — Além disso, uma e a mesma célula cerebral pôde entrar, como parte integrante, na formação de muitas e diversas imagens; pois, combinando-se com certas e determinadas células, forma uma imagem, e, combinando-se com outras células, forma uma outra imagem, distinta e diversa da primeira. Deste modo, poucas células, diversamente combinadas, formam uma inumerável multidão de imagens; assim como poucas letras, diversamente combinadas, formam inumeráveis palavras.

2 O homem deve ser dotado de *estimativa*, porque ele é também animal, e animal perfeito, e por isso deve ter todas as faculdades próprias dos animais perfei-

92. Objeto da estimativa. — O objeto da *estimativa* é constituído pelas propriedades de *vantagem* ou de *dano*, etc., que existem nos seres materiais e escapam ao alcance dos outros sentidos. — Por isso a *estimativa* é uma faculdade distinta da *imaginação*, e das outras faculdades sensitivas.[1]

93. A estimativa é uma faculdade sensitiva.

a) Toda a faculdade perceptiva, cujo objeto é *material* e *singular*, não é *intelectual*, mas *sensitiva*; pois o objeto de uma faculdade *intelectual* é *imaterial* e *universal*. Ora, o objeto da *estimativa* é *material* e *singular*; pois percebemos que uma coisa *material* e *singular* é *útil* ou *nociva*, por exemplo, esta *erva é-me útil*. Logo, a *estimativa* é uma faculdade *sensitiva*.

b) Uma faculdade, que se encontra também no animal, não é *intelectual*, mas *sensitiva*; pois que o animal é destituído de faculdades intelectuais. Ora, a *estimativa* encontra-se também no animal; pois o

---

tos. E que ele possua esta faculdade, vê-se pelos juízos *instintivos*, que precedem, acompanham ou seguem os juízos da razão. — Não se pode negar que a *estimativa* é menos necessária ao homem do que aos animais irracionais; mas devemos também reconhecer que ela é muito útil e necessária na infância, nas perturbações da razão, e em tantos movimentos que precedem a reflexão e que são regulados por esta faculdade.

1 A *estimativa* é uma faculdade distinta e diversa da *imaginação*. Na verdade, a *imaginação* tem por objeto as *imagens* das coisas percebidas por intermédio dos sentidos *externos*; ao passo que a *estimativa* tem por objeto certas propriedades de *vantagem* ou de *dano*, que não foram nem podem ser percebidas por nenhum sentido externo.

Todavia, podemos afirmar que a *estimativa*, conservadas as devidas proporções, se refere a *imaginação*, como a razão *prática* se refere a razão *especulativa*. Na verdade, a razão *especulativa* contempla o objeto, só enquanto ele é *verdadeiro* e sem relação às operações; ao passo que a razão prática contempla o objeto, mas em ordem às operações o mesmo acontece com relação à *imaginação* e a *estimativa*. A *imaginação* conserva as *imagens* dos objetos, percebidos primeiramente pelos *sentidos externos* e depois pelo *sentido comum*, mas sem as relacionar com as operações; ao passo que a *estimativa*, conhecendo nos objetos as propriedades de *vantagem* ou de *dano*, dirige os seus conhecimentos para as operações.

A *estimativa* não só é distinta da *imaginação*, mas também de todas as outras faculdades sensitivas. Na verdade, o objeto da *estimativa*, que é constituído pelas propriedades concretas de *vantagem* ou de *dano*, existentes nos objetos materiais, é distinto e diverso do objeto de todas as outras faculdades; pois os *sentidos externos* percebem as qualidades *sensíveis* das coisas, e o *sentido comum* recolhe as *sensações* dos sentidos externos. Ora, as faculdades conhecem-se e distinguem-se pelos seus *objetos*. Logo, a *estimativa* é distinta das outras faculdades.

animal procura certas coisas, e foge de outras, não porque umas são agradáveis e outras desagradáveis, mas porque umas lhe são *úteis* e outras *nocivas*; assim as ovelhas fogem do lobo, não porque é deforme, mas porque é seu inimigo, — e as aves recolhem as palhas, não porque são agradáveis à vista, mas porque são *úteis* para a construção do ninho. Logo, a *estimativa* é uma faculdade *sensitiva*.[1]

---

1 A *estimativa* não é uma faculdade *intelectual*, mas *sensitiva*; pois que os juízos, que ela forma, não são *universais* e *abstratos*, mas *singulares* e *concretos*, e o *singular* ou *concreto* não é objeto de uma faculdade *intelectual*, mas de uma faculdade *sensitiva*.

Nem se diga que também a inteligência forma alguns juízos *singulares* e *concretos*, que tratam de objetos *singulares* e *concretos*; pois que estes juízos, formados pela inteligência, são *especificamente* diversos desde que forma a *estimativa*. Com efeito, nos juízos *singulares* e *concretos* da inteligência, esta conhece a *essência* do sujeito e da propriedade; ao passo que, nos juízos *singulares* e *concretos* da *estimativa*, esta percebe que uma certa e determinada propriedade se encontra num sujeito, sem, contudo, conhecer a *essência* da propriedade nem do sujeito.

Dizem: O objeto não percebido pelos sentidos externos deve ser percebido pela inteligência. Ora, o objeto, que se diz próprio da *estimativa*, não é percebido pelos sentidos externos. Logo, deve ser percebido pela inteligência.

Respondemos que o objeto, que não se percebe pelos sentidos externos, deve ser percebido pela inteligência, quando esse objeto é *imaterial* e *universal*, mas não quando é *material* e *singular*. Ora, o objeto próprio da *estimativa* é *material* e *singular*. Logo, não é percebido pela inteligência, mas por uma faculdade sensitiva. Esta faculdade *sensitiva* não é externa. Logo, é interna. — Como se vê, os adversários partem do falso princípio de que entre os sentidos externos e a inteligência não existem outras faculdades perceptivas, distintas desta e daqueles.

Insistem: Os animais formam aqueles juízos por meio do um *instinto*, e não por meio da *estimativa*.

O que entendem os adversários por *instinto*? Entendem — uma tendência necessária para o objeto, sem algum prévio conhecimento, — ou uma tendência necessária para um objeto, determinada por uma percepção antecedente, embora não *intelectual*? — Na primeira hipótese, enunciam uma falsidade; porque o ato *instintivo*, embora não seja livre, supõe o exercício da faculdade perceptiva; assim o cordeiro foge *instintivamente* do lobo, *mas depois de o ter percebido como seu inimigo*. — Na segunda hipótese, reconhecem no animal a *estimativa*, embora lhe dêem outro nome; pois aquela percepção, antecedente e não *intelectual*, que determina a tendência necessária do animal para o objeto, é efeito da *estimativa*.

Se dizemos que o *instinto* é *cego*, esta expressão não significa que o instinto prescindo de *todo* o conhecimento, mas significa que o animal não conhece o *fim* das suas operações, nem a *razão* dos seus movimentos, isto é, a *proporção* entre os *meios* que emprega e o *fim* que tem em vista.

94. A estimativa no homem e no animal.

A *estimativa*, embora seja comum ao homem e aos animais mais perfeitos, todavia naquele é mais nobre do que nestes. Com efeito, os juízos, que os animais formam pela *estimativa*, não resultam da comparação dos termos, mas do instinto da natureza, e por isso não se chamam *comparativos*, mas *instintivos*; pois os juízos *comparativos* são efeitos da inteligência, e não dos sentidos. Pelo contrário, os juízos, que o homem forma pela *estimativa*, embora possam por um momento ser *instintivos*, tornam-se depois *comparativos*, e isto por causa da *razão*, de que o homem é dotado e com que a *estimativa* está unida. Por isso a *estimativa*, como existe no homem, diz-se propriamente *cogitativa*, ou *razão particular*.[1]

---

1 A *estimativa*, como existe no homem, chama-se *razão particular*, porque compara termos *particulares*, distinguindo-se assim da *razão universal* ou *intelectual*, que compara termos *universais*.

A *estimativa*, de que o homem é dotado, não é *especificamente* diversa da *estimativa*, que existe no animal; contudo em nós é mais nobre do que no animal. Na verdade, o animal, guiado pela *estimativa*, percebe *instintivamente* as propriedades de *vantagem* ou de *dano*, de *bem* ou de *mal sensível*, que existem num objeto singular e *material*, sem, contudo, perceber a *natureza* do mesmo objeto; assim a ovelha *institivamente* percebe esta *erva*, não enquanto é *erva*, mas enquanto é seu *alimento*, e *instintivamente* conhece este cordeiro, não enquanto é este cordeiro, mas enquanto lhe é *útil* para se desembaraçar do leite. Pelo contrário, o homem, pela *estimativa*, perceba que um objeto particular lhe é *útil* ou *nocivo*, e também, pela *razão*, percebe a *natureza* daquele objeto, por exemplo, da *erva*, e, formando um juízo *comparativo*, diz: *esta erva é-me util*. — Deste modo os juízos da *estimativa* são mais perfeitos e completos no homem do que no animal (S. Th. *De anima*, lib. II, lect. 13).

Objetam: Se a *estimativa* do homem percebe a *essência* dos objetos, não é faculdade *sensitiva*, mas *intelectual*; pois só uma faculdade *intelectual* pode perceber a *natureza* ou *essência* das coisas.

Respondemos que a *estimativa* do homem é sempre uma faculdade *sensitiva*; porque, se o homem conhece a *essência* das coisas, que são *úteis* ou *nocivas*, conhece-a — não enquanto é dotado de *estimativa*, pois a *estimativa*, *por si*, não percebe *essência* alguma, — mas enquanto a sua *estimativa está unida. com a razão*, isto é, enquanto é dotado também de *razão*, que completa e aperfeiçoa o juízo da *estimativa*.

Diz S. Tomás: "Illam eminentiam habet *cogitativa*, et *memorativa*, in homine, non por id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, *secundum quamdam refluentiam* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4 ad 5). E nada mais natural. Todas as faculdades têm a raiz na única essência da alma, e por isso deve haver uma *refluência*, uma redundância das facul-

95. Órgão da estimativa. — A *estimativa*, sendo uma faculdade *sensitiva*, reside num órgão. Este órgão é o *cérebro*; pois é no cérebro que existem as imagens sensíveis dos objetos externos, em que a *estimativa* apreende as propriedades de *vantagem* ou de *dano*, de *bem* ou de *mal sensível*, etc.[1]

96. Memoria sensitiva. — *Memória sensitiva* é a faculdade pela qual o homem conserva as *próprias* percepções sensitivas *passadas*. — Esta faculdade existe no homem, como o prova o testemunho da consciência.[2]

---

dades superiores, que são as intelectuais, nas inferiores, que são as sensitivas, e estas devem estar mais ou menos subordinadas a influência da inteligência, conforme a sua maior ou menor independência da matéria. A inteligência conhece as razões universais, os princípios abstratos, mas ela não poderia aplicar essas razões e esses princípios aos casos concretos ou às coisas singulares, e por isso não poderia regular os nossos atos particulares, se não existisse uma faculdade capaz de perceber esses atos; como também esta faculdade não poderia dirigir os atos particulares, se não fosse dirigida ela mesma pelas razões universais, conhecidas pela inteligência. Ouçamos o angélico Mestre: "A inteligência tem ingerência nas coisas singulares mesmo enquanto dirige as potências inferiores por meio da *razão particular*; a qual é uma potência individual, que se chama *cogitativa* e tem o seu órgão no cérebro. Ora, um princípio universal, que a inteligência tenha formado com relação a coisas práticas, não se pode aplicar a um caso particular, senão por meio de uma faculdade perceptiva do singular; de modo que daí resulte como um silogismo, cuja premissa maior seja universal, a menor seja uma proposição particular, que contenha a aplicação feita pela razão *particular*, e a conclusão seja a eleição do que se há de praticar" (QQ. DD. *De verit.*, q. 10, a. 5). Assim a inteligência conhece este princípio universal: *os pais merecem a nossa veneração*; mas este princípio não influirá na nossa vida prática, em-quanto não reconhecermos por nossos pais estas determinadas pessoas. Se ao primeiro conhecimento, que é da inteligência e se refere a *razões universais*, se unir o segundo, que é da *cogitativa* e se refere a *razões particulares*, é claro que há tudo o que é necessário para a vontade proceder ao ato da eleição. É, pois, evidente a utilidade e a necessidade da *estimativa* ou *cogitativa* para a nossa vida prática. Se repararmos no que dizem os homens, veremos que eles sempre, ou quase sempre, exprimem os pensamentos da *cogitativa*, e só raras vezes os da *inteligência*. Mas não devemos julgar que a inteligência fique em ócio. Os conceitos singulares supõem os universais; a cogitativa não pode trabalhar, se não trabalhar a inteligência; é pelo trabalho combinado e harmônico das duas faculdades que se chega a um e o mesmo resultado.

1 Cf. Cl. Bernard, *Leçons sur les anestesiques et l'asphyxie*; Paris, 1875. — Ch. *Des fonctions du cerveau.*

2 As percepções sensitivas *passadas*, *próprias* de um sujeito, podem considerar-se — ou de um modo *direto*, enquanto constituem um fato *íntimo* e *concreto*, — ou de um modo *reflexo*, enquanto se consideram como *próprias* e como *passadas*.

97. Objeto da memória sensitiva. — O objeto da *memória sensitiva* é dúplice: *direto* e *indireto*. O *direto* é constituído pelas percepções sensitivas *passadas*; o *indireto* e formado pelos *objetos* daquelas percepções. — Por isso a *memória sensitiva* é uma faculdade distinta do *sentido comum*, da *imaginação* e da *estimativa*.[1]

Ora, a memória *sensitiva*, se pode recordar e recorda essas percepções, enquanto elas constituem um fato *íntimo* e *concreto*, não as pode recordar enquanto se consideram como *próprias* e como *passadas*. Porquanto, para isso, seria necessário que a faculdade *refletisse* sobre si mesma, e se percebesse como princípio dessas percepções, e possuísse a idéia *universal* do *passado*; ora uma faculdade *sensitiva* não reflete, nem tem idéias universais. Reconhecer as próprias percepções passadas, como *próprias* e como *passadas*, é privilégio exclusivo da *inteligência*.

1 O *objeto* da memória *sensitiva* é constituído pelas sensações *passadas* e pelos objetos *passados* dessas sensações. Aquelas são o objeto *direto*; estes, o *indireto*. Diz S. Tomás: "O *passado* pode referir-se a duas coisas: ao *objeto*, que é percebido, e ao *ato* da percepção, e estas duas coisas acham-se reunidas na faculdade sensitiva, que percebe uma coisa sensível enquanto é por ela atualmente transmutada. Por isso o animal lembra-se, ao mesmo tempo, de que experimentou no passado uma sensação, e de que sentiu uma coisa sensível, que também passou" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 6 ad 2). — Quando dizemos que o objeto da memória *sensitiva* é constituído pelos *objetos passados* das sensações, não entendemos que esta faculdade só se lembra dos objetos que *passaram*, isto é, que já não existem na realidade; mas entendemos que se lembra dos objetos que *passaram*, isto é, que *foram anteriormente percebidos*, quer existam ainda na realidade, quer já não existam (Cf. S. Tomás, *De mem. èt rem.*, 1. I.).

Daí resulta que a memória *sensitiva* se distingue realmente dos outros sentidos *internos*. Distingue-se do *sentido comum* e da *imaginação*; porque o *sentido comum* percebe as sensações e os objetos *presentes*, e a *imaginação* percebe as sensações e os objetos *ausentes*, ao passo que a memória *sensitiva* recorda as sensações e os objetos *passados*; ora o sensível *presente*, o *ausente* e o *passado* são objetos formais distintos, que exigem faculdades orgânicas distintas. Distingue-se também da *estimativa*; pois, enquanto a memória *sensitiva* supõe necessariamente a *experiência*, a *estimativa* é anterior a toda a *experiência*; ou, melhor, enquanto o objeto da memória *sensitiva* é percebido pelos sentidos *externos*, o objeto da *estimativa* escapa ao alcance desses sentidos.

Galluppi (*Lez. di Filosof.* lez. XC) confundiu a *memória sensitiva* com a *imaginação*. Mas é evidente que a *memória sensitiva* e a *imaginação* são duas faculdades distintas e diversas entre si. Na verdade:

a) A *imagem* pode considerar-se — ou enquanto é *imagem* de um objeto, — ou enquanto é *imagem* de um objeto *anteriormente percebido*. — Considerada sob o primeiro aspecto, a *imagem* é objeto da *imaginação*; pois, pela *imaginação*, conservamos a *imagem* de um objeto, *sem relação ao passado*. — Considerada sob o segundo aspecto, a *imagem* é objeto da *memória sensitiva*; pois é próprio da *memória* conser-

98. A memória sensitiva é uma faculdade material.

a) Uma faculdade é *material*, quando o seu objeto é *material* ou *sensível*. Ora, o objeto da *memória sensitiva* é *material* ou *sensível*; pois *sensíveis* são as percepções *passadas*, que ela *conserva*, e *sensíveis* são os *objetos* daquelas percepções. Logo, a memória *sensitiva* é uma faculdade *material*.

b) Uma faculdade, que se encontra também no animal, não é *intelectual*, mas *material* ou *sensitiva*; pois o animal não é dotado de faculdades intelectuais. Ora, a *memória sensitiva* encontra-se também no animal; pois este *recorda* o *seu* covil ou o *seu* ninho, os benefícios recebidos no *passado*, e, se foge do lugar onde foi espancado, volta para o lugar onde encontrou alimento. Logo, a *memória sensitiva* é uma faculdade *material*.[1]

---

var a *imagem*, enquanto representa um objeto *anteriormente* conhecido. Por isso a *imagem* refere-se a *imaginação* e a *memória*, mas sob diversos *aspecto*. Ora, o objeto, que se refere à força ou energia da alma *sob diversos aspecto*, é *formalmente* múltiplo, e por isso exige distintas faculdades; pois as faculdades distinguem-se pelos objetos *formais*. Logo, a *imaginação* e a *memória* são faculdades distintas.

b) Demais, o *ato* da *imaginação* é independente da existência real do objeto externo, pois formamos imagens de objetos que nunca existiram; ao passo que o ato da *memória sensitiva* e sempre dependente da existência do objeto, pois ninguém se recorda do que nunca viu. Ora, as faculdades distinguem-se pelas suas operações *especificamente* diversas. Logo, a *imaginação* e a *memória sensitiva* são duas faculdades distintas.

A *memória sensitiva*, embora seja distinta e diversa do *sentido comum* e da *imaginação*, todavia, nas suas operações, supõe necessariamente o exercício destas duas faculdades. — Supõe o exercício do *sentido comum*; porque este recebo dos sentidos *externos* os objetos, de que depois a *memória* se recorda. — Supõe o exercício da *imaginação*; pois a *memória* se recorda de um objeto *ausente*, e não poderia recordar-se de um objeto *ausente*, senão pela *imagem* do mesmo objeto, conservada na *imaginação*.

1 Confirmam a tese os seguintes argumentos:

1º) Uma faculdade, em que influam várias circunstâncias materiais, é *material*. Ora, a *memória sensitiva* é uma faculdade, em que influem *diretamente* circunstâncias materiais; porque nas crianças é muito viva e nos velhos muito languida, e as doenças cerebrais chegam a perturbá-la e quase a apagá-la. Logo, a *memória sensitiva* é uma faculdade *material*.

2º) Se a *memória sensitiva* fosse uma faculdade *intelectual* e não *material*, a sua evolução deveria ser proporcionada a evolução da inteligência. Mas não é assim;

pois alguns são dotados de muito talento e de pouca memória, e vice-versa. Logo, a *memória sensitiva* é uma faculdade *material*.

Erraram, pois, *Rosmini* (*Psicol.*, lib. II) e *Gioberti* (*Errori Filos.*, Lett. VI), afirmando, absolutamente e sem distinção, que a *memória*, cujo objeto é o *passado*, devia classificar-se entre as faculdades *intelectuais*.

Para evitar toda a confusão, devemos advertir que o homem, por ser um *animal racional*, é dotado de dúplice *memória*, — uma *sensitiva*, outra *intelectual*. Estas duas memórias, embora conservem entre si uma perfeita harmonia (pois a *sensitiva* está subordinada à *intelectual*), todavia são duas faculdades distintas. Na verdade, duas faculdades são distintas, quando os seus objetos são distintos. Ora, o objeto da *memória sensitiva*, que é constituído pelas nossas percepções *sensitivas* passadas, é distinto do objeto da memória *intelectual*, que consiste nas nossas percepções *intelectuais* passadas; porque a percepção *sensitiva* é uma coisa *concreta* e *material*, ao passo que a percepção *intelectual* é uma coisa *imaterial* e *abstrata*.

Objetam: A percepção do *passado* inclui a percepção de *tempo*. Ora, a percepção de *tempo* é um ato da inteligência. Logo, a *memória* não é uma faculdade *sensitiva*, mas é só *intelectual*.

Resposta. A percepção de *tempo* pode ser *espiritual* e *imaterial*, ou *sensitiva* e *material*. É *espiritual* e *imaterial*, quando conhecemos — a *essência* do *tempo*, — as suas partes, que são o *passado*, o *presente* e o *futuro*, — e a *ordem* por que se sucedem. Esta percepção é ato da inteligência. É *sensitiva* e *material*, quando exprime uma circunstância própria de uma coisa *sensível* ou *material*, sem se perceber a essência do *passado*. Ora, a percepção do *passado*, que forma o objeto da *memória sensitiva*, é *sensível* e *material*; porque exprime apenas uma circunstância própria de uma coisa *sensível* e *material*, como é a sensação *passada*, mas sem se advertir de que é *passada*. Logo, a memória não é só *intelectual*, mas há também a memória *sensitiva*.

Sendo uma faculdade *material*, a *memória sensitiva* tem também as suas *doenças*. As principais são a *amnésia*, a *ipermnesia* e a *paramnésia*. — A *amnésia* é a falta ou perda da memória. Esta doença — enquanto a *origem*, pode ser *congênita* ou *adventícia*, conforme depende de uma fraqueza *natural* do cérebro, ou de uma fraqueza *eventual*; — enquanto a *extensão*, é *geral* ou *parcial*, conforme se perdem *todas* as lembranças, ou só uma parte delas; — enquanto ao *desenvolvimento*, é *temporânea* (cessa depois de algum tempo), ou *periódica* (alterna-se com o exercício regular da memória), ou *progressiva* (quando as lembranças se perdem gradualmente até a perda total). — A amnésia *parcial* é quadrupla, conforme a *variedade* das lembranças, que vão desaparecendo; e temos — a *aphemia* ou *afasia*, quando se não recorda uma língua, já conhecida e falada, — a *surdez verbal*, quando se não recorda o sentido de uma palavra, que se pronuncia, — a *logoplegia*, quando se não recordam as palavras correspondentes aos conceitos, — a *agrafia*, quando se esquece o modo de escrever. — A *ipermnesia* consiste numa extraordinária excitação da memória (assim um doente analfabeto repetia, no *delírio*, um grande número de versos de uma tragédia, ouvidos uma só vez). — A *paramnésia* é uma ilusão da memória, pela qual ou se trocam as lembranças, ou se julga como percebido o que nunca o foi. — As *causas*

99. A memória sensitiva no homem e no animal. — A *memória sensitiva*, embora seja comum ao homem e ao animal, todavia naquele é mais elevada que neste. Com efeito, o animal, pela *memória sensitiva*, conserva as *próprias* percepções sensitivas *passadas*; mas com um ou outro elemento, de que se recorda, não pode reconstruir por inteiro uma percepção *passada*; pois que este trabalho requer uma reflexão da inteligência e uma determinação da vontade, que o animal não possui. Pelo contrário, o homem, pela *memória sensitiva*, pode com alguns elementos reconstruir toda a percepção *passada*, pois a nossa *memória sensitiva* é fortalecida e guiada pela razão, com que está unida. — A *memória sensitiva*, enquanto auxiliada pela razão reconstruí por inteiro uma percepção sensitiva *passada*, chama-se propriamente *reminiscência*.[1]

---

destas doenças da memória são as perturbações ou os desarranjos do *sistema nervoso* e *sanguíneo*, produzidos pelo estado patológico (*epilepsia*, *anemia*, etc.), ou por agentes artificiais. Assim o brometo de potássio provoca a *amnésia*; o café, o chá, o ópio, o álcool produzem a *ipermnesia*.

1 A memória *sensitiva* existe no homem e no animal. Ninguém pode duvidar disso. O animal conserva a lembrança dos benefícios e dos maus tratos recebidos, e, conforme a diversidade dessa s lembranças, mostra a sua amizade ou inimizade. Mas é também certo que a *memória*, como se encontra no animal, não excede a ordem sensitiva. Ele só conserva a lembrança de coisas materiais; e essas mesmas lembranças nunca aparecem unidas entre si por um nexo *logico*, mas sempre e só por meio de associações *empíricas*, inatas ou adquiridas, que podem contrafazer o nexo das nossas idéias e imitar o acerto dos nossos juízos, mas que não se podem de modo nenhum atribuir a uma faculdade intelectual. — Como também a lembrança de um objeto anteriormente conhecido, que vemos existir no animal, não demonstra nele nem o sentimento da própria identidade, nem as idéias abstratas do *presente* e do *passado*, do *tempo* e do *espaço*. Não é, pois, essa lembrança, nem podo ser, um ato formal de *reconhecimento*, como o é o da memória *intelectual* no homem; mas é uma *associação* de imagens totalmente *empírica*, a qual, contudo, produz os mesmos efeitos práticos, que produz o *reconhecimento* da nossa inteligência, e basta para as necessidades da vida da relação.

Por isso a *reminiscência* e a *memória sensitiva* diferem por duas razões: — 1º) A *reminiscência*, pelo fato de reconstituir com um ou outro elemento toda a percepção passada, forma como que um raciocínio *indutivo*, embora *imperfeito*, que chega a conclusões *particulares*; ao passo que a *memória sensitiva* é incapaz de todo o raciocínio, embora imperfeito. — 2º) A *reminiscência*, nos seus atos, importa também o exercício da *razão* e da *vontade*; mas a *memória sensitiva* não é acompanhada ou auxiliada pelas operações das faculdades intelectuais (Cf. S. Tomás, *De mem.* et *remin.*, lect. 5).

100. Órgão da memória sensitiva. — O órgão da *memória sensitiva* é o *cérebro*; pois que a experiencia demonstra que uma lesão do *cérebro* produz um desarranjo mais ou menos notável nesta faculdade.[1]

Aristóteles escreve na *história dos animais* (lib. I, c. 1): "Muitos animais, diversos do homem, possuem também a faculdade de se recordar e de perceber, mas só o homem tem o dom de se lembrar *quando quer*?". E noutro lugar (*Da memória*, c. 2) diz: "Dá-se esta diferença, porque a *reminiscência* é uma espécie de *raciocínio*" (Cf. S. Tomás, *De mem. et rem.*, lect. 5).

Stewart afirma que a *reminiscência* é a própria memória *intelectual*, e por isso difere da memória *espontânea* ou *sensitiva*.

Esta afirmação é falsa. A *reminiscência* não difere da *memória sensitiva*; pois o objeto de uma e de outra é constituído pela percepção sensitiva *passada*. Se entre a *reminiscência* e a *memória sensitiva* existem as diferenças apontadas, estas são *acidentais*, e derivam da *razão*, com que a *memória sensitiva* do homem está unida.

No homem, o desenvolvimento da *memória sensitiva* — não só depende da *natureza*, — mas também da *arte*, chamada *mnemotecnia*.

a) Depende da *natureza*; por quanto, sendo a *memória sensitiva* uma faculdade orgânica, é claro que será tanto mais perfeita, quanto mais perfeito for o seu órgão. Daí a diversidade da *memória* segundo o desenvolvimento do organismo, e segundo a idade e o temperamento.

b) Depende da *arte*; porque em nós o *exercício* da *memória* não é determinado exclusivamente, como nos animais, pelo instinto e pelas causas naturais. — Os principais meios *artificiais*, que constituem a *mnemotecnia*, isto é, a arte de fortificar e cultivar a *memória*, são *três*: — 1º) representar-se, por meio de semelhanças, os objetos, que queremos reter; — 2º) classificar metodicamente os objetos, que se querem recordar; — 3º) refletir profunda e constantemente sobre os mesmos objetos.

1 Segundo *Luys* (*Le Cerveau*, p. 108), a camada cortical do *cérebro* é a sede principal, mas não exclusiva, da *memória*. Esta encontra-se, num estado mais ou menos rudimentar, em todas as regiões centrais do sistema nervoso. Nos centros da medula, a memória aparece com um caráter tão acentuado, que eles sós podem presidir às manifestações da vida automática.

Muitos fisiologistas modernos localizam a memória nos *lobos frontais*; e alguns indicam pontos especiais do cérebro para a memória da *escritura*, ou da *palavra*, ou do *tempo*, ou do *lugar*. E provam estas afirmações com vários exemplos. Assim, o cão, ao qual se arrancaram os *lobos occipitais*, esquece as lembranças relativas *à* vista, mas não as relativas ao *ouvido*. Se se paralisarem no homem os *nervos ópticos* até ao lobo *occipital*, dá-se a *agrafia*, isto é, o homem esquece o modo de escrever; assim como, se se lesarem os *nervos acústicos* até aos *lobos temporais*, dá-se a *aphemia*, isto é, o esquecimento da palavra. — Mas estamos sempre no campo das hipóteses. A exata localização dos sentidos no cérebro está muito longe de ser um fato cientificamente certo.

Apraz-nos resumir a doutrina exposta, citando o seguinte trecho da clássica obra — *Luz e Calor* — do P. *Manuel Bernardes*, em que o mavioso e grave Oratoriano fala dos *sentidos internos* e das suas funções, empregando a mesma terminologia, que nós empregamos. — Recordamos que a *fantasia* não é uma faculdade *especificamente* distinta da *imaginativa*, nem a *reminiscência* da *memória sensitiva*. Eis as suas palavras:

"Nesta região pois sensitiva há umas faculdades, cujo ofício é *conhecer*: e outras correspondentes a estas, cujo ofício é *querer*; porquanto a nossa alma de nada pega para si com uma mão, sem primeira palpar com a outra, e ver se lhe convém.

"Das faculdades cognoscitivas umas são exteriores, e estas são os cinco sentidos externos — *ver, ouvir, cheirar, gostar, palpar*: outras são interiores, e destas não consta entre os filósofos número certo. Uns dizem, que é uma só, chamada *sentido interno* ou *comum*, e que este só serve todos os ofícios, ou funções, que logo diremos. Outros dizem, que são duas, a saber, *sentido comum* e *fantasia*. S. Tomás, a quem seguem muitos, tem para si que são quatro; porque às três sobreditas (*fantasia, estimativa* e *memória material*) acrescenta o *sentido comum*; e por ventura se governam pelo número dos ventrículos, ou concavidades, que há no cérebro; os quais são quatro, e parecem ser dados para oficinas dos sentidos interiores. O B. Alberto Magno (a quem seguem outros) diz que são cinco, acrescentando além destas a *imaginativa*. E não falta quem ponha também a sexta, que se chama *reminiscência*.

"As funções, ou ofícios destes sentidos interiores, são as seguintes.

"O *sentido comum* percebe por modo universal todos os objetos dos sentidos externos particulares, e como censor residindo na substância do cérebro, discerne entre eles. Por este discernir alcançaram os filósofos haver esta faculdade na nossa alma: pois era operação mui necessária a natureza humana, e não podia proceder de sentido algum particular. Porquanto para discernir entre duas coisas, é necessário conhecer ambas: e nenhum dos sentidos particulares pode conhecer mais, que do seu particular objeto que lhe toca. E assim a vista poderá discernir entre duas cores, e entre duas luzes: o ouvido entre dois sons: o gosto entre dois sabores: porém nem a vista, nem o ouvido, nem o gosto pode discernir entre cor, som, e sabor: e isto é o que faz o sentido comum, por isso assim chamado... E o poder uma só faculdade, sendo material, tocar sensíveis tão diversos, lhe vem de ser potência mais perfeita e universal, que une em si a virtude dos sentidos exteriores.

"A *fantasia* (ou *imaginação*) serve de receber e guardar as espécies, ou imagens dos objetos sensíveis exteriores, para depois obrar com elas em ausência dos tais objetos... — A *imaginativa* (*criadora*) acrescenta sobre a *fantasia* o compor dessa s espécies do diversos objetos, que nela se guardavam, várias cousas possíveis, e fingir outras impossíveis: como agora, da espécie de ouro, forma um monte de ouro: da espécie do leão e da de águia, forma um grifo. E por isso aos quo se entretém, ou deleitam nestas composições e fingimentos, chamamos imaginativos, ou fantásticos.

"A *estimativa* serve de apreender os objetos externos sensíveis debaixo de alguma razão, que não é sensível exteriormente, como é, v. g., a amizade, ou ini-

ARTIGO III
Apetite sensitivo, faculdade locomotiva e vocal

101. Apetite sensitivo. — *Apetite sensitivo* é a faculdade pela qual o homem tende para um bem, conveniente a sua natureza *sensitiva* e percebido por meio dos sentidos.

Esta faculdade existe no homem. Com efeito, a tendência de um ente está em proporção com o seu conhecimento. Ora, o homem, enquanto dotado de vida *sensitiva*, conhece bens sensíveis, necessários para a sua conservação ou perfeição. Logo, o homem deve ter e tem uma tendência natural para os bens sensíveis. Esta tendência é o *apetite sensitivo*.[1]

---

mizade, a conveniência, ou desconveniência. O que se vê manifestamente até nos brutos; pois a ovelha sabe a erva, que lhe convém, ou não convém; e que o pastor é seu amigo, e o lobo seu inimigo.

"A *memória* serve de conhecer as cousas, com a reflexão de que outra vez já foram dela conhecidas. — A *reminiscência* serve de inquirir, rastrear, e revocar a memória o que já esqueceu, pelos vestígios do que ainda lembra.

"Todas estas faculdades, ou sentidos interiores são materiais, e nelas se parece o homem com os brutos: não falando na reminiscência; porque esta, suposto que alguns dizem que é também sensitiva, a outros lhes parece envolver já atos de racional. E ou se distingam entre si, e da alma, ou não se distingam; ou sejam mais, ou menos no número (que nisto há várias opiniões), o certo é, que na alma há todos estes ministérios, e ofícios, pela parte que toca a esta sua região íntima, sensitiva e cognoscitiva" (*Luz e Calor*, primeira parte, Doutrina III).

1 Apetite, em geral, é a tendência ou inclinação de um ente para o seu fim, isto é, para uma coisa que lhe convém e que se chama *bem*. Por isso é o *bem* que todos os seres apetecem: *Bonum est quod omnia appelunt.* Todos os entes criados tendem para o seu fim, determinado por Deus; e essa inclinação ou tendência foi por Deus impressa ou gravada na própria forma natural de cada um, e por isso identifica-se com a natureza deles e é comum a todos. Esta tendência diz-se *apetite natural*. — Além desta, há, em alguns entes, outras tendências para o bem, que nascem não da forma natural, mas de algumas formas adquiridas pelo conhecimento. Estas tendências são atos de faculdades *apetitivas*. (*Sum Theol.*, p. I, q. 80, aa. 1, 2).

Faculdade *apetitiva*, em geral, é a força pela qual o ser vivo tende para um bem conhecido, enquanto convém a sua natureza.

O *apetite* é dúplice — *sensitivo* e *intelectual*, porque dúplice é a percepção — *sensitiva* e *intelectual*, e a cada percepção corresponde um *apetite* da mesma ordem ou natureza. Apetite *sensitivo* é o que tende para o bem *sensível*, percebido por meio dos sentidos. Apetite *intelectual* é o que tende para o bem *intelectual*, isto é, conveniente a vida *intelectual* ou *racional*, percebido por meio da inteligência.

102. Objeto do apetite sensitivo. — O objeto do *apetite sensitivo* é o *bem* corpóreo, concreto e sensível, isto é, relativo à conservação e perfeição do ser sensitivo; visto que só esse bem é conveniente a natureza *sensitiva* e é percebido pelos sentidos. Por isso o apetite *sensitivo*, embora suponha o exercício das faculdades *perceptivo-sensitivas*, é distinto delas.[1]

103. Divisão do apetite sensitivo. — O *apetite sensitivo* divide-se em *concupiscível* e *irascível*.

a) *Apetite concupiscível* é a faculdade pela qual o homem — ou tende para um bem sensível, enquanto este é *agradável*, — ou foge de um mal sensível, enquanto é *desagradável*.[2]

b) *Apetite irascível* é a faculdade pela qual o homem tende para um bem sensível, enquanto este é *árduo*, mas *útil* para remover os

---

A faculdade *apetitiva*, como dissemos, corresponde a faculdade *perceptiva*. Por isso, os animais, cujas faculdades *perceptivas* são exclusivamente *sensitivas*, só possuem a faculdade *apetitivo-sensitiva*. As substâncias espirituais, cujas faculdades são meramente *espirituais*, só possuem a faculdade *apetitivo-intelectual*. O homem, que, participando dos animais e dos espíritos, possui as faculdades *perceptivas* da ordem *sensitiva* e da ordem *intelectual*, é dotado de uma e outra faculdade *apetitiva*, — *sensitiva* e *intelectual*.

Há, portanto, no homem um tríplice apetite — o *natural*, o *sensitivo* e o *intelectual*. O apetite *sensitivo* e o *intelectual* não só não excluem o *natural*, mas supõem-no e exigem-no; porque tanto o *sensitivo* como o *intelectual*, mesmo na presença do bem conveniente, ficariam indiferentes, nem tenderiam para ele, se não tivessem essa inclinação ou *apetite natural*. — Deve notar-se que, inclinando o apetite *natural* para um bem *real* (que existe *realmente* na coisa), e o apetite *sensitivo* e o *intelectual* para um bem *percebido* pelas faculdades cognitivas, o bem do apetito *natural* é sempre *verdadeiro* bem, ao passo que o bem do apetite *sensitivo* e do *intelectual* pode ser um bem *aparente* (*Summ. Theol.*, 1-2, q. 8, a. 1).

1 A faculdade *apetitiva* difere das *perceptivas* por três razões: — 1ª) As faculdades *perceptivas atraem* a si o objeto, que pela sua imagem entra nas próprias faculdades, e aí *fica*; ao passo que a faculdade *apetitiva* tende para o objeto, e, atingindo-o, se lhe une. — 2ª) As faculdades *perceptivas* estão para a *apetitiva*, como o motor para o móvel; pois esta é determinada ao ato por aquelas. — 3ª) Embora o objeto das faculdades *perceptivas* e o da *apetitiva* sejam *materialmente* idênticos, todavia *formalmente* são diversos; pois as faculdades *perceptivas* atingem um objeto enquanto é *verdadeiro*, ao passo que a faculdade *apetitiva* atinge-o enquanto é *bom*. Daí a distinção entre a faculdade *perceptiva* e a *apetitiva*.

2 A tendência para o bem sensível e a fuga do mal sensível são dois atos do mesmo apetite *concupiscível*; porque é a mesma força que, aproximando-se de um termo, se afasta do oposto.

impedimentos, que se opõem a consecução do bem sensível ou a fuga do mal sensível.[1]

Assim, pelo apetite *concupiscível*, desejamos o alimento e rejeitamos o veneno; e, pelo *irascível*, desejamos a luta, como um bem que, embora *árduo*, é *útil* para resistirmos aos que nos impedem a posse do alimento, ou subministram o veneno.[2]

104. O apetite concupiscível e o irascível são duas faculdades distintas. — Duas faculdades são realmente distintas, quando os seus objetos *formais* são realmente distintos; pois, como vimos, as faculdades distinguem-se, em última análise, pelos seus objetos *formais*.

---

1 O bem, que forma o objeto do apetite *irascível*, chama-se *árduo*, — não só porque, para o atingir, o ser sensitivo encontra dificuldades, — mas também porque tende, por si mesmo, para destruir os obstáculos que se opõem a consecução do bem, que é o objeto do apetite *concupiscível*.

Dizem: O objeto de todo o apetite *sensitivo* é o bem *conveniente* ao ser *sensitivo*. Ora, o bem *árduo* não é conveniente ao ser sensitivo. Logo o bem *árduo* não é objeto do apetite *irascível*.

Resposta. Concedemos que o objeto de todo o *apetite sensitivo* é um bem *conveniente* ao ser *sensitivo*. Mas o bem pode ser conveniente ao ser *sensitivo*, — ou enquanto lhe é *agradável*, — ou enquanto lhe é *útil* para a sua defesa. Ora, o objeto do apetite *irascível* é um bem conveniente ao ser sensitivo; pois que, embora *árduo*, todavia lhe é *útil* para remover os obstáculos que lhe impedem a posse do bem *agradável*.

2 É inegável a existência deste dúplice *apetite* nos seres *sensitivos*. Um cão agarra o osso, que lhe foi apresentado; e, se outro cão lhe disputar a posse daquele osso, deixa de comer, e faz todo o esforço para repelir o adversário, e para conservar para si o alimento. Em ambos os casos, o cão é guiado pelo conhecimento, que tem — do alimento, enquanto este convém a sua natureza, — e do adversário, enquanto este é obstáculo para a consecução daquele seu bem. Em ambos os casos, o apetite *sensitivo* tende para o bem, com esta diferença que no primeiro caso tende para o bem, enquanto este é *agradável*, ao passo que no segundo caso tende para o bem, enquanto este, embora *árduo*, é *útil* para remover os obstáculos que lhe impedem a posse daquele bem.

Ora, o *apetite sensitivo*, enquanto tende para o bem *agradável* aos sentidos, diz-se *concupiscível*, e, enquanto tende para o bem *árduo*, mas *útil* para vencer os obstáculos, que se opõem à posse do bem, diz-se *irascível*.

Ambos os *apetites*, o *concupiscível* e o *irascível*, são necessários ao ser *sensitivo*; pois este não poderia conservar a própria existência, nem alcançar a devida perfeição, se não tivesse o poder de procurar o bem e de fugir do mal, e o de resistir a tudo o que possa destruir a sua existência ou impedir a perfeição conveniente a sua natureza.

Ora, o objeto *formal* do apetite *concupiscível* e o do apetite irascível são realmente distintos. Na verdade, embora ambos os apetites tendam para o bem, todavia não o atingem ambos sob o mesmo aspecto; visto que o *concupiscível* tende para o bem, enquanto é *agradável*, e o *irascível* tende para o bem, enquanto é *árduo*, mas *útil* para afastar os obstáculos, que impedem a consecução de outro bem ou a fuga do mal. Logo, o apetite *concupiscível* e o *irascível* são duas faculdades distintas.[1]

---

1 Ao argumento, citado no texto, acrescentamos o seguinte:

Não podem atribuir-se a uma faculdade atos, que são contrários à sua inclinação. Ora, os atos do apetite *irascível* são contrários a inclinação do apetite *concupiscível*. Na verdade, o *concupiscível* tende para o que nos é agradável, ao passo que o *irascível* tende muitas vezes para o que nos causa tristeza e dor sensível. Daí o antagonismo entre as paixões destas duas espécies do apetite; pois, aumentando as paixões do *concupiscível*, diminuem as do *irascível*, e vice-versa. Logo, o apetite *concupiscível* e o *irascível* são duas faculdades distintas (*Sum. Th.*, p. I, q. 81, a. 2).

Deste modo o apetite *sensitivo* é o *gênero próximo*, que se divide em duas *espécies* — o apetite *concupiscível* e o *irascível*.

O apetite *concupiscível* e o *irascível*, posto que sejam duas faculdades distintas, contudo conservam entro si as seguintes relações:

1ª) O apetite *irascível* tem *princípio* e *termo* no *concupiscível*. — Tem *princípio* no *concupiscível*. Na verdade, o *irascível* não combate os obstáculos, senão enquanto estes impedem a consecução do bem ou a fuga do mal. Por isso os movimentos do *irascível* serão mais ou menos intensos, quanto mais ou menos intensos forem os movimentos do *concupiscível*. — Tem o seu *termo* no *concupiscível*. Porquanto, o *irascível* ou remove efetivamente os obstáculos, ou não. No primeiro caso, teremos *alegria*; no segundo, *tristeza*. Ora, a *alegria* e a *tristeza* são duas paixões do *concupiscível*.

2ª) O *irascível* aperfeiçoa e completa o *concupiscível*. Porquanto, de pouco ou nada serviria tender para o bem, se não houvesse uma faculdade para remover os obstáculos, que impedem a consecução do mesmo bem.

3ª) O *irascível*, enquanto ao *objeto*, é mais nobre do que o *concupiscível*; pois o bem, que serve para a utilidade e defesa do ser sensitivo e que é o objeto do *irascível*, é mais nobre e menos material do que o bem, que agrada às faculdades sensitivas e que é o objeto do *concupiscível*. — Por isso o apetite *irascível* está para as faculdades *apetitivas*, como a *estimativa* está para as faculdades *perceptivas*. Na verdade, assim como a *estimativa*, percebendo certas propriedades, que escapam ao alcance dos outros sentidos, aproxima-se mais da razão; assim também o *irascível*, tendo por objeto o que é *útil* para vencer as dificuldades, que se opõem a consecução do bem e a fuga do mal, é mais próximo do apetite *racional* ou *intelectual*, que é a *vontade*. — Dissemos — enquanto ao *objeto*; pois o *irascível*, enquanto se refere ao *concupiscível*, como meio ao fim, é menos nobre do que este, visto que o meio é sempre menos nobre que o fim.

105. O apetite sensitivo é uma faculdade material.

a) Uma faculdade é *material*, quando o seu objeto é *material* ou *sensível*; pois as faculdades conhecem-se e distinguem-se pelos seus objetos. Ora, o objeto do *apetite sensitivo* é *material*; pois é constituído pelo bem corpóreo, individual, relativo à conservação e perfeição do ser sensitivo. Logo, o *apetite sensitivo* é uma faculdade *material*.

b) Uma faculdade, que se encontra também no animal, é *material*; pois o animal não é dotado de faculdades *imateriais* ou *espirituais*. Ora, o *apetite sensitivo* encontra-se também nos animais: pois eles — não só tendem para os bens sensíveis, que aperfeiçoam a sua natureza, e fogem do mal sensível, — mas também lutam para remover os obstáculos, que lhes podem impedir a consecução do bem e a fuga do mal. Logo, o *apetite sensitivo* é uma faculdade *material*.[1]

106. O apetite sensitivo no homem e no animal. — O *apetite sensitivo*, embora seja comum ao homem e ao animal, todavia naquele existe de um modo diferente do que existe neste. Na verdade, o *apetite sensitivo* do animal é *fatal*, isto é, opera sempre e necessariamente por um modo determinado e singular, visto que determinadas e concretas são as formas, ou os modelos da sua imaginação; ao passo que o *apetite sensitivo* do homem está subordinado ao império da razão e participa, de algum modo, da liberdade da vontade.[2]

---

1 O P. Manuel Bernardes diz: "A esta virtude, ou força cognoscitiva e material, e às notícias, que por sua via bebeu a alma, corresponde na mesma alma outra virtude, ou força também *material*, dada para querer o bem, ou fugir do mal já conhecido. Esta chama-se *apetite*, e consta de partes, a saber, *concupiscível* e *irascível*". (*Luz e calor*, primeira parte, Doutrina III).

2 O apetite *concupiscível* e o *irascível*, no homem, devem obedecer a razão e à vontade. Com efeito, o homem, embora composto de corpo orgânico e de alma racional, é, contudo, uma só substância completa, e por isso *uno* deve ser o seu bem, *una* a sua perfeição, como *uno* é o fim para o qual tende. Se nele existem várias e diversas faculdades, cada uma das quais tem o seu bem e o seu fim especial; estes bens, estes fins especiais, e por isso as suas faculdades relativas devem ser reduzidas a unidade. A unidade na variedade alcança-se por meio da ordem, e a ordem exige uma subordinação. É necessário, pois, que entre as várias faculdades, de que o homem é dotado, exista a subordinação. Ora, a subordinação das faculdades deve ser proporcionada a subordinação dos bens, para os quais elas tendem (pois o fim é o critério de toda a ordem); de modo que uma faculdade será subordinada à outra, se o bem daquela for subordinado ao bem desta. Ora, o comum e verdadeiro bem de todo o homem, a que estão subordinados todos os bens particulares de todas as

faculdades, é aquele, que se apreende pela inteligência e para o qual, como para o seu fim último, tende a vontade; pois a inteligência e a vontade são as faculdades *específicas* do homem. Logo, todas as faculdades do homem devem estar subordinadas a razão e à vontade. Daí se segue que, se alguma das faculdades inferiores, na sua tendência para o seu bem, obstasse a consecução do bem, que é conforme a razão, ela não operaria conforme a ordem, e a sua operação, longe de ser vantajosa ao homem, ser-lhe-ia nociva. Podemos, pois, concluir que o apetite *concupiscável* e o *irascível*, no homem, devem obedecer a razão e à vontade.

Objetam: Se o apetite *concupiscável* e o *irascível* do homem estivessem subordinados a razão, não se daria aquela luta entre o apetite e a *razão*, que, todavia, se dá em cada um de nós.

Resposta. Há duas espécies de domínio: um *despótico*, outro *político*. E *despótico*, quando o inferior, não possuindo liberdade própria, não pode resistir nem tornar-se rebelde ao superior. É *político*, quando o inferior, embora tenha o dever de obedecer ao superior, todavia, por ser dotado de liberdade, pode desobedecer-lhe e tornar-se rebelde. Ora, — se o domínio que a alma exerce sobre o corpo, é *despótico*, porque o corpo não pode resistir ao império da alma, — o domínio, que a razão exerce sobre o apetite *sensitivo*, quer *concupiscável* quer *irascível*, é *político*, porque o *apetite sensitivo*, podendo ser movido e determinado ao ato, não só pela *estimativa* ou *cogitativa*, mas também pela *imaginação* e pelo *sentido comum*, é de algum modo independente da razão e pode resistir-lhe.

Perguntam: Porque não é *despótico* o domínio da *razão* sobre o *apetite*?

São várias e diversas as razões, por que o domínio, que a razão exerce sobro o apetite, não é *despótico*. Daremos as principais. — 1ª) O apetite sucede a percepção. Logo, assim como a percepção *sensitiva* é anterior à *intelectual*, também o ato do apetite *sensitivo* pode por tal forma seguir a percepção dos sentidos, que previna a advertência e o império da *razão*. — 2ª) Demais, o *apetite sensitivo* reside num órgão corpóreo; e por isso, para o seu exercício, é necessário que o órgão não só seja informado pela alma, mas também que seja convenientemente disposto. Ora, esta disposição do órgão nem sempre depende da razão e da vontade; e por isso podem produzir-se no *apetite sensitivo* algumas tendências, independentemente do império da razão. — 3ª) Finalmente, há certas e determinadas causas (por exemplo, uma forte comoção nos centros nervosos, uma extraordinária perturbação de humores), que podem produzir e produzem certas e determinadas tendências no apetite *sensitivo*. Ora, estas causas, quer pela sua natureza, quer pela sua veemência, não acabam sempre e logo que a vontade mande. Continuando a existir essas causas, continuarão também a existir as relativas tendências, apesar da resistência da vontade. (*Sum. Th.*, p. I, q. 81, a. 3).

Insistem: De que modo obedece o *apetite sensitivo* a razão?

O *apetite sensitivo* segue sempre o conheci monto. Nos animais, o apetite segue a *estimativa*, assim a ovelha, julgando o lobo seu inimigo, foge dele: mas no homem deve seguir a *cogitativa*, ou *razão particular*. Ora, a *cogitativa*, ou *razão parti-*

107. Órgão do apetite sensitivo. — O *apetite sensitivo*, sendo uma faculdade *material*, deve residir num órgão corpóreo. Este órgão é o *cérebro*, que é a sede principal da vida *sensitiva*; embora comumente se diga que o órgão do apetite *sensitivo* é o coração, enquanto os movimentos do *coração* são o reflexo fisiológico mais imediato e sensível dos atos e das paixões do apetite *sensitivo*.[1]

---

cular, funda-se na *razão universal*, que a move e dirige. Se, pois, no homem, o apetite *sensitivo* é imediatamente movido pela *cogitativa*, e esta é dirigida pela razão, é evidente que o *apetite sensitivo* obedece à razão. — Nem esta obediência é sempre violenta**.** Porquanto, um e o mesmo objeto pode ser agradável ou desagradável, segundo o diverso aspecto sob o qual se considera. Ora, a razão pode considerar num objeto uma propriedade agradável, e, apresentando-o sob este aspecto ao apetite *sensitivo*, pode mover esta faculdade a tender para ele. Assim a ira, concebida contra uma pessoa, acaba, se recordarmos os benefícios, que dela noutro tempo recebemos.

Insistem ainda: De que modo obedece o *apetite sensitivo* à *vontade*?

O modo, por que o *apetite sensitivo* obedece à vontade, é o seguinte: Todas as nossas faculdades têm a sua raiz na única e simplicíssima essência da nossa alma. Por isso, quanto mais *intenso* for o ato de uma faculdade, tanto monos o será o ato das outras, chegando às vezes a *intensidade* atual de uma faculdade a impedir inteiramente o exercício das outras. Ora, a vontade, por ser livre, pode dar aos seus atos uma grande intensidade; e, por ter domínio sobre as faculdades inferiores, pode transmitir essa intensidade ao apetite *sensitivo*, de modo que este siga o impulso daquela.

1 Qual é o verdadeiro e principal órgão do apetite *sensitivo*?

Durante muito tempo, o *coração* foi considerado, pelos filósofos e pelos naturalistas, como o verdadeiro e principal órgão *elicitivo* da sensibilidade *afetiva*, ou do apetite *sensitivo*; assim como o cérebro era (e ainda hoje o é) considerado como o verdadeiro e principal órgão da sensibilidade *perceptiva*. Fundava-se esta opinião no consenso do gênero humano, que reconheceu sempre o coração como a sede dos afetos, e no testemunho da consciência, que manifesta claramente a reciproca influência das paixões no coração, e deste naquelas.

Hoje, porém, a maior parte dos fisiologistas sustenta — que o órgão *elicitivo* da sensibilidade *afetiva* não é o *coração*, mas sim o *cérebro*, — e que o *coração* é apenas o órgão *manifestativo* dessa sensibilidade. — a) O órgão *elicitivo* não é o *coração*. Porquanto, o coração é um musculo, e os músculos não servem para a sensibilidade, mas só para o movimento. Além disso, a maravilhosa estrutura do coração indica claramente que, se ele é o órgão principal da vida *vegetativa*, não o é do apetite *sensitivo*. — b) O órgão *elicitivo* dos afetos é o *cérebro*. Porquanto, o cérebro é a sede da percepção *sensitiva*, e por isso deve ser também a sede do apetite *sensitivo*; porque, se o não fosse, o apetite, separado do centro perceptivo, não poderia tender para o bem, pois não se tendo para o desconhecido. Além disso: o apetite, sendo o princípio do movimento local espontâneo, deve residir naquela parte do corpo, em que se realiza

a percepção sensitiva e da qual partem os nervos desse movimento; ora essa parte é o cérebro. Finalmente, é de todos sabido que as lesões do cérebro, como também os desarranjos nas suas funções, alteram imediatamente a sensibilidade afetiva, e, vice-versa, as grandes aflições perturbam a imaginação, até a alienação mental; ora isto prova que o órgão dos afetos é o cérebro. — c) o coração é o órgão *manifestativo* dos afetos e das paixões. Esta função exerce-a o coração, não em-quanto é um musculo, mas enquanto está unido ao cérebro por gânglios e fibras nervosas. Sendo tão estreita a comunicação do coração com o cérebro, é natural que um movimento produzido no cérebro por um ato ou paixão do apetite sensitivo deva ter e tenha efetivamente um reflexo fisiológico, uma espécie de eco no coração, — reflexo e eco proporcionado a intensidade do ato do próprio apetite. É só neste sentido que o coração podo chamar-se a sede dos afetos e, em geral, das paixões.

Todavia, embora se admita que o órgão principal da sensibilidade *afetiva* é o *cérebro*, não se pode dizer que o gênero humano errasse e erre, quando diz que esse órgão é o *coração*. As funções cerebrais, que acompanham os atos da sensibilidade *afetiva*, escapam ao alcance da consciência *sensitiva*, e por isso não atribuímos esses atos ao cérebro; porque, para atribuirmos um fenômeno a uma causa, devemos ter consciência desse fenômeno e da sua dependência. Mas se a consciência escapam as funções do cérebro, não lhe escapam as do coração; e, como a consciência nos atesta que os movimentos do coração acompanham os atos da sensibilidade afetiva, e são o reflexo mais imediato e sensível dos afetos e das paixões, os mesmos movimentos do coração serviram para medir a intensidade dos afetos e das paixões e o coração foi tido como a sede, o órgão do amor, sem contudo se decidir se o coração era a sede *direta* ou *indireta* dos afetos, isto é, se era o órgão *elicitivo*, ou apenas *manifestativo*, da sensibilidade *afetiva*.

Órgão *elecitivo* ou *manifestativo* do amor *sensível*, o coração foi e é tido como o *símbolo* do amor *racional*. E nada mais natural. No homem há um nexo intimo entre o apetite *sensitivo* e o *racional*. Quando o apetite *racional*, que é a *vontade*, ama e, levado pelo amor, produz ou impera outros atos, move-se também o apetite *sensitivo*, e este movimento encontra um reflexo, um eco no coração, que, por isso, se torna uma espécie de termômetro, capaz de medir a intensidade do amor *sensível* e *racional*.

Pergunta-se: De que deriva o reflexo das paixões no coração?

A esta pergunta dão os modernos fisiologistas a seguinte resposta. Embora as contrações musculares do coração não dependam inteiramente do centro cérebro-espinhal (pois o coração, separado do organismo, continua a palpitar por algum tempo), todavia a intensidade, a celeridade e a regularidade dessas contrações podem depender e dependem da influência do centro cérebro-espinhal. Porquanto, o coração está preso ao grande centro nervoso por dois feixes de fibras nervosas, que pertencem respectivamente ao nervo *pneumogástrico* e ao nervo *grande-simpático*. A excitação do nervo *pneumogástrico* retarda os movimentos do coração; a do *grande-simpático* acelera-os. As percepções, pois, e as imagens cerebrais, que excitam o *pneumogástrico*, retardam a circulação do sangue, diminuem a nutrição dos tecidos e das células, e por conseguinte enfraquecem e abatem o organismo. Pelo contrário,

os fenômenos físicos e as excitações cerebrais, que influem no nervo *grande-simpático*, tornam mais ativos os movimentos do coração, fazem que o sangue aflua mais abundantemente aos tecidos, e que a nossa vitalidade seja mais enérgica, os desejos mais ardentes, as emoções mais vivas. Logo, os centros nervosos superiores exercem uma influência real nos movimentos do coração, e motivam a variedade dos movimentos, que estão ligados às nossas emoções. Ora, sendo os centros nervosos superiores o verdadeiro órgão de toda a sensibilidade, tanto cognitiva como afetiva, é evidente que as nossas percepções e emoções sensíveis (e, por meio destas, as operações da inteligência e da vontade) hão de influir sobre as funções do coração.

Cl. Bernard resume as últimas descobertas da fisiologia acerca deste assunto nas seguintes palavras:

"Os sentimentos, que experimentamos, são sempre acompanhados por ações reflexas do coração; é o coração que subministra as condições para a manifestação dos sentimentos, embora estes só residam no cérebro.

"Nos organismos mais elevados, a vida é uma continua correspondência entre o sistema sanguíneo e o nervoso; os nossos sentimentos exprimem-se por uma correspondência entre o coração o cérebro, — as duas rodas mais perfeitas da máquina viva. Esta correspondência realiza-se por meio de relações anatômicas muito conhecidas, isto é, pelos nervos *pneumogástricos*, que trazem as influencias nervosas ao coração, e pelas artérias *carótidas* e *vertebrais*, que levam o sangue ao cérebro.

"A ciência fisiológica ensina que, por um lado, o coração recebe realmente a impressão de todos os nossos sentimentos, e que, por outro lado, o coração reage para enviar ao cérebro as condições necessárias para a manifestação desses sentimentos. Quando dizemos que *o coração está despedaçado pela dor*, afirma-se um fenômeno verdadeiro e real; pois que, se a impressão dolorosa foi repentina, o coração pára, e, deixando de enviar sangue ao cérebro, provoca necessariamente a síncope e crises nervosas.

"As impressões agradáveis também influem no coração. Quando uma pessoa experimenta uma doce emoção, as palavras, que a suscitaram, atravessam o seu espírito, rápidas como relâmpago, para caírem sobre o coração, prevenindo qualquer raciocínio ou reflexão. O sentimento começa a manifestar-se depois de uma breve pausa cardíaca..., e o coração, excitado pelos nervos, reage, dando fortes palpitações, e lançando sangue em abundância para a cabeça; daí o rubor do rosto, e certos sinais na fisionomia, que traduzem o prazer da alma. Dizer, pois, que o *amor faz palpitar o coração*, não é só uma frase poética, mas é também uma verdadeira realidade fisiológica...

"Em suma, no homem, o coração é o mais sensível entre todos os órgãos da vida vegetativa, e é o primeiro a receber todas as influências da circulação sanguínea. Daí se segue que ambos os órgãos principais da vida (*o cérebro e o coração*) devem estar sempre e indissoluvelmente unidos pelos laços da ação e da reação" (*La Science expérim.*, Physiologie du coeur).

Alguns escritores conciliam a sentença dos modernos fisiologistas, que fazem do cérebro o órgão da sensibilidade, e a do gênero humano, que viu sempre no coração a sede dos nobres afetos e das paixões ardentes, dizendo que no *cérebro*

108. Faculdade locomotiva. — Faculdade *locomotiva* é aquela pela qual o homem se transporta de um lugar para outro, com o fim de alcançar o bem e fugir do mal, ou de remover os obstáculos que se opõem a essa consecução ou a essa fuga. — Os órgãos desta faculdade são os *ossos* e os *músculos*. Estes dizem-se órgãos *ativos*; aqueles, *passivos*.[1]

109. A faculdade locomotiva é distinta do apetite sensitivo. — Duas faculdades são real mente distintas entre si, quando uma pode estar sem outra. Ora, o apetite *sensitivo* pode estar sem a faculdade *locomotiva*, como se vê — não só nos animais menos perfeitos, que são dotados de *apetite* e não de *locomoção*, — mas também nos animais mais perfeitos, que, embora possuam a faculdade *locomotiva*, contudo não a podem exercer por algum impedimento. Logo, a faculdade *locomotiva* é distinta do apetite *sensitivo*.[2]

---

está a *origem* da sensibilidade *afetiva*, mas no coração está a *sede* dessa sensibilidade, porque é para o coração que convergem todas as fibras do sistema nervoso central e é nele que se manifestam os fenômenos da sensibilidade e da vida psíquica.

1 *Fritsch* e *Hitzig*, celebres fisiologistas alemães, demonstram a evidência que os *centros motores*, os quais excitam os órgãos da faculdade *locomotiva* a realizar o seu ato, residem *quase exclusivamente* no *lobo parietal* e na *metade posterior do lobo frontal*, e que a sensibilidade reside na parte posterior dos hemisférios e especialmente nos lobos occipital e temporo-esfenoidal. Dissemos — *quase exclusivamente*, porque outros *centros motores*, além dos que residem no *lobo parietal* e no *frontal*, concorrem para o exercício da faculdade *locomotiva*; pois as experiências de *Flourens* mostram que, extraídos os lobos frontais, não cessam inteiramente os movimentos espontâneos. — Esses outros centros motores residem na *camada cortical* do cérebro; pois, como diz *Wundt*, se faltar *toda* a camada cortical, não poderá manifestar-se nenhum movimento espontâneo.

2 O apetite *sensitivo* e os órgãos dos sentidos podem estar intactos, e, todavia, pode ser que o animal não se possa determinar espontaneamente ao movimento. Havendo uma lesão no cerebelo ou nos centros nervosos da base do cérebro, o animal, não obstante o seu desejo de caminhar, sofrerá vertigens, cairá a cada instante ou andará sempre em volta de si mesmo.

S. Tomás diz: "Ainda que o sentido e o apetite sejam princípios motores nos animais perfeitos, todavia o sentido e o apetite, enquanto tais, não chegam a produzir o movimento, se não se lhes acrescentar alguma energia. Porquanto nos animais imóveis há sentido e apetite, mas não há força motriz. Esta força encontra-se não só no apetite e no sentido, enquanto comandam o movimento, mas também nas próprias partes do corpo, para que possam obedecer ao apetite. E que isto seja assim, mostra-o a experiência; porque quando os membros estão naturalmente indispostos, não obedecem ao império do apetite e não se movem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 1 ad 4). — A fisiologia demonstra que os músculos, para se contraírem, devem receber dos centros nervosos um impulso, ou uma corrente do agente nervoso, transmitida pelos nervos motores.

110. A faculdade locomotiva no homem e no animal. — No animal, a faculdade *locomotiva* segue imediatamente o ato do apetite *sensitivo*, determinado por um juízo *instintivo* da força *estimativa*; assim a ovelha, vendo o lobo vir ao seu encontro, *teme*, e imediatamente deita a fugir. No homem, porém, a faculdade *locomotiva* está subordinada ao ato da vontade, embora esta seja por vezes contraria ao apetite *sensitivo*.[1]

1 Advertimos que a faculdade *locomotiva*, para obedecer ao império da vontade, deve ter os seus órgãos bem dispostos e em estado normal; aliás poderia acontecer, como muitas vezes acontece, que se não realizassem os movimentos imperados pela vontade.

Advertimos também que a vontade, embora possa ser o princípio de certos movimentos locais, não é, contudo, princípio *imediato*; porque ela, geralmente, só determina o movimento por meio do apetite *sensitivo*. E nada mais coerente. A vontade, como a inteligência, tende naturalmente para o *universal* ou *imaterial*; ao passo que o movimento *local* tem por termo um bem *material* ou *particular*, que foi diretamente percebido pelos sentidos e que é objeto próprio e proporcionado do apetite *sensitivo*.

Descartes ensinou que a faculdade *locomotiva* não é uma faculdade especial e distinta das outras; porque, dizia ele, o movimento *local*, no animal, deriva imediatamente do apetite *sensitivo*, e, no homem, da *vontade*.

Esta opinião é falsa. A faculdade *locomotiva* distingue-se tanto do apetite *sensitivo*, como da *vontade*. — Distingue-se do apetite *sensitivo*; porque às vezes nos afastamos do bem sensível, para o qual tende o mesmo apetite. — Distingue-se da *vontade*, porque muitas vezes não podemos executar um movimento, que a vontade quereria se executasse.

Digamos alguma coisa acerca das operações da faculdade *locomotiva*, comumente chamadas *movimentos*.

Movimento é o ato da faculdade *locomotiva*, pelo qual o homem (e, em geral, o animal) se transporta de um lugar para outro, ou desloca as diferentes partes do seu organismo, em relação umas às outras.

Os *movimentos* são *espontâneos*, *reflexos* e *automáticos*.

a) O movimento *espontâneo* é provocado por um ato do apetite *sensitivo*, com prévio conhecimento das faculdades *perceptivo-sensitivas*. Este movimento costuma chamar-se também *voluntário*, pois que no homem a faculdade locomotiva está subordinada à vontade; mas é mais próprio chamar *espontâneo* o movimento que depende *imediatamente* do *apetite sensitivo*, e *voluntário* o que deriva *imediatamente da vontade*. — Aos movimentos *espontâneos* reduzem-se os *instintivos*, como ao gênero se reduz a *espécie*. — O movimento *espontâneo* parte da *camada cortical*.

b) O movimento *reflexo* é como que uma resposta a uma excitação *periférica* ou *exterior*; sem intervenção do *apetite sensitivo* ou da *vontade*. — O mais simples movimento *reflexo* é o *medular*, que é provocado por uma excitação, a qual, termi-

nando num centro sensitivo, se *reflete* sobre o respectivo centro motor. Os mais complexos *reflexos* são os *coordenados*, como são, por exemplo, os que servem para a deglutição. — Os *reflexos*, tanto *simples* como *coordenados*, podem ser *conscientes* ou *inconscientes*. — Estes movimentos partem dos centros *sub-corticais*.

c) O movimento *automático* é o que tem por causa um *estímulo interno*, independentemente do ato do apetite *sensitivo* ou da *vontade*. Assim o movimento do coração é *automático*; como também *automático* é o movimento rítmico da inspiração e expiração do aparelho respiratório. Como se vê, o movimento *automático* e o *reflexo* concordam em serem ambos independentes do ato do apetite *sensitivo* e da *vontade*; mas diferem em que a causa do movimento *reflexo* é uma excitação *exterior*, ao passo que a causa do movimento *automático* é um *estímulo interno*.

Estes três movimentos — *espontâneo, reflexo* e *automático* — encontram-se no homem, e nos animais.

Todavia *Descartes, Mallebranche, Huxley, Richet*, seguidos pelos modernos *materialistas* e *positivistas*, afirmam que *todos* os movimentos, que se realizam no homem, são *reflexos* ou *automáticos*, e que por isso não há nenhum movimento *espontâneo*.

Esta afirmação é falsa pelas seguintes razões:

1ª) A consciência atesta que em nós se realizam movimentos, que não têm a sua razão suficiente numa simples excitação mecânica ou físico-química, mas que derivam de um juízo da *estimativa* e de uma correspondente inclinação ou emoção do apetite *sensitivo*; assim, depois de termos percebido que um objeto nos é *útil* ou *agradável*, sentimos uma tendência para ele, e, em conformidade com essa tendência, executamos os movimentos, que são necessários para alcançar o mesmo objeto. Ora, os movimentos, quo derivam da *percepção* e do *apetite sensitivo*, chamam-se e são *espontâneos*. Logo, dão-se no homem movimentos *espontâneos*.

2ª) Se todos os movimentos do homem, como também do animal, fossem fenômenos meramente *mecânicos*, deveriam todos estar sujeitos às leis da *mecânica*. Ora, nos seres sensitivos realizam-se movimentos que, embora dependam de *algum modo* do meio exterior, todavia não estão sujeitos às leis fatais da *mecânica*; pois que o animal, nos seus movimentos, muda de velocidade e de direção, embora não encontre obstáculo algum, o que é contrário à lei da *inércia*. Logo, nem todos os movimentos do homem, como também do animal, são *mecânicos*, mas alguns são *espontâneos*.

Dissemos que os movimentos dos seres sensitivos dependem de *algum modo* do meio exterior; porque este, pelo fato de *influir* nas faculdades *perceptivas* do ser sensitivo, é apenas a causa *remota* e *parcial* do movimento, pois a causa *próxima* e *determinante* é o próprio animal.

S. Tomás, analisando o movimento *espontâneo*, distingue três cansas: a causa *dirigente*, que é constituída pela *imaginação* e pela *estimativa*, enquanto estas duas faculdades mostram ao apetite *sensitivo* o que convém, ou o que não convém, — a *causa imperante*, que é o apetite *sensitivo*, enquanto atua nos nervos motores e assim determina ao ato a faculdade locomotiva, — a causa *instrumental*, que executa o

111. Faculdade vocal. — Faculdade *vocal* é aquela pela qual o homem exprime e comunica os seus *conhecimentos* e as suas *paixões* por meio de um certo *som*, que sai da boca. — O som, que sai da boca do homem, como também da do animal, chama-se *voz*. — O órgão principal da *voz* é a *laringe*.[1]

112. A faculdade vocal no homem e no animal. — A faculdade *vocal*, embora seja comum ao homem e ao animal, todavia naquele é mais elevada do que neste. Porquanto, o animal, por ser irracional, não pode articular, nem formar uma *palavra*, que é *voz articulada*; ao passo que o homem, dotado de razão, pode articular a sua voz e formar *palavras*, que exprimam os seus pensamentos.[2]

---

movimento e que é a energia difusa nos músculos, nos ossos e nos nervos dos membros. (Cf. opus. *De potentiis animae*, c. V).

1 A *laringe* é uma cavidade de paredes cartilago-membranosas, aberta superiormente na *faringe* e comunicando inferiormente com a *traqueia*. É formada de quatro cartilagens: a *tireóidea*, que tem a forma de escudete, está situada na parte anterior, e apresenta uma saliência notável, especial mente no sexo masculino, que se chama vulgarmente *nó da garganta* ou *pomo de Adão*; — a *cricoidéa*, que tem a forma de anel, e está colocada na parte inferior; — as duas aritenóideas, que estão colocadas posteriormente o representam duas pequenas pirâmides, cuja base se articula com a *cricoidéa*. — Da base das aritenóideas nascem uns ligamentos, — dois de cada lado, — que se inserem na *tireóide* e se chamam *cordas vocais*, sendo duas *superiores* e duas *inferiores*. O espaço, compreendido entre as quatro cordas vocais, tem o nome de *glote*. Sobre a abertura superior da glote há uma lingüeta cartilago-fibrosa, que serve de válvula e que se chama *epiglote*.

A *voz* é produzida pela ação do ar sobre as cordas vocais. O ar expirado, vindo dos pulmões, imprime às cordas vocais vibrações mais ou menos rápidas, e produz sons mais agudos ou mais graves, segundo as cordas vibrantes são mais ou menos curtas e estão mais ou menos tensas; pois está demonstrado na *acústica* que os sons produzidos por cordas vibrantes são tanto mais agudos, quanto mais curtas e mais tensas elas estão. Daqui se vê que as mulheres e as crianças, cuja laringe é mais pequena e as cordas vocais são mais curtas do que no homem, devem ter, como efetivamente têm, uma voz muito mais aguda que a dele.

Todavia as cordas vocais podem mais ou menos encurtar-se e alongar-se, por virtude das contrações dos músculos da laringe; produzindo assim, a vontade, sons mais agudos ou mais graves.

2 O homem é o único animal que possui a faculdade de modificar os diversos sons, produzidos pelas cordas vocais, formando *palavras*, para exprimir os seus pensamentos.

CAPÍTULO TERCEIRO
Faculdades intelectuais do homem

Sumário: — Inteligência, sua natureza e vários nomes. — Vontade, sua natureza e liberdade. — A liberdade da vontade humana e o determinismo. — Relações entre a inteligência e a vontade.

ARTIGO I
Inteligência, sua natureza e vários nomes.

113. Inteligência. — *Inteligência* é a faculdade espiritual, pela qual o homem percebe a *essência* das coisas. — Percebe-se a *essência* de uma coisa, não só quando se indicam *todos* os seus elementos *específicos*, mas também, embora menos perfeitamente, quando se aponta um ou outro dos seus elementos mais *genéricos* ou *transcendentais.*

A *inteligência* existe no homem; porque a consciência nos atesta que, enquanto as faculdades sensitivas param na superfície externa dos objetos e só percebem as qualidades sensíveis, há em nós uma energia superior que penetra até ao íntimo desses objetos, e descobre notas e caracteres, que escapam ao alcance dos sentidos.[1]

A *palavra* ou *linguagem articulada* compõe-se de sons produzidos — uns pelas cordas vocais — e outros pela passagem do ar através dos orifícios, que estão situados acima da *glote,* e cuja forma podemos modificar à vontade. Os sons produzidos pelas cordas vocais constituem as *vogais,* e os sons produzidos pela expulsão do ar, que atravessa a *glote,* constituem as *consoantes.* Estes sons, diretamente associados, formam as *sílabas,* de que se compõem as *palavras.*

1 O próprio nome de *inteligência* significa uma força que, transpondo as qualidades *materiais,* penetra até ao fundo das coisas, e *intus legit,* lê no íntimo delas o que não pode ser percebido pelos sentidos. Diz S. Tomás: "Est inter alias lata differentia sensuum ac intellectuum, quod illi in cognitione *externorum accidentium sensibilium* sistunt, intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda *ea quae sub accidentibus cadunt atque latent* ingreditur. Unde intellectus vocatur quasi *intus legens" (De anima,* lib. 4, lect. 4. — Cf. *Sum. Theol.,* p. II-II, q. 8, a. 1).

A inteligência não só percebe a essência das *substâncias,* mas também a essência das *qualidades* e, em geral, dos *acidentes.* Diz o mesmo S. Tomás: "Intellectus intelligit absolute *cujusque rei quidditatem,* sive *essentiam* per seipsam, puta *quid*

114. Objeto da inteligência. — *Objeto* da inteligência é a *essência* das coisas. — Divide-se em *adequado* e *proporcionado*. O *adequado* é a *essência* de todas as coisas, considerada no seu mais fundamental e comum elemento, que é o *ente*. O *proporcionado* é a *essência* das coisas *materiais, abstraída das condições materiais.*

a) *Objeto adequado da inteligência.* — Objeto *adequado* da inteligência é tudo o que ela pode atingir considerada *como tal*, isto é, considerada enquanto a sua natureza de faculdade *perceptivo-espiritual*, sem se atender à sua atual condição ou modo de existência. Ora, a nossa inteligência, considerada como faculdade *perceptivo-intelectual*, pode penetrar até ao íntimo de todas as coisas, que lhe forem convenientemente propostas, e perceber a *essência* pelo menos no seu mais fundamental e comum elemento ou predicado, que é o *ente*; pois, possuindo a idéia abstratíssima de *ente*, deve esta faculdade poder atingir e perceber todas as coisas, nas quais essa idéia se realiza e resplandece. Logo, o objeto *adequado* da inteligência, enquanto *tal*, é a *essência* de todas as coisas, considerada no seu mais fundamental e comum elemento, que é o *ente*.

Como a *essência* das coisas é objeto da inteligência enquanto e só porque é imaterial, pode também dizer-se que o objeto *adequado* desta faculdade é o *imaterial.*[1]

---

est homo, vel *quid est album,* vel quid aliud hujusmodi" *(Parihermenias,* lib. 1, lect. 3). — Todavia quando se diz que a inteligência percebe a *essência* das *coisas,* queremos denotar — *primariamente* a essência das *substâncias,* que são coisas *absolutas* e se entendem por si mesmas, — e *secundariamente* a essência dos *acidentes,* que são coisas *relativas* e só se entendem pela sua relação à própria substância, e por isso são mais *do ente* do que *entes* (Cf. S. Tomás, *Sum. Theol,* p. I, q. 90, a. 2. — *De ente et essentia,* cc. II, VII).

1 *Objeto* da inteligência é a *essência* das coisas. Diz S. Tomás: "Objectum intelligentiae *est ipsa essentia rei*" (*De verit.*, a. 4). A *essência* das coisas é o objeto *formal* da inteligência, porque a *essência* é a razão pela qual a inteligência atinge as coisas; e as *coisas* mesmas, que encerram o objeto *formal*, isto é, a *essência*, constituem o objeto *material* dessa faculdade. — O objeto *formal* é adequado ou *proporcionado*. O *adequado* chama-se *genérico*, porque é atingido pela inteligência *enquanto tal*, e por isso convém a *todas* as inteligências; e o *proporcionado* diz-se *específico*, porque é próprio da inteligência *humana*, e não da divina nem da angélica.

O objeto *adequado*, ou *genérico*, da inteligência humana é a *essência* das coisas, considerada no seu mais comum e universal elemento, que é o *ente*. — Desenvolvamos este ponto. Todas as coisas têm uma *essência*, pela qual são o que são e pertencem a uma certa e determinada classe de seres finitos. A essência compõe-se

naturalmente de vários elementos: uns *próprios* e outros *comuns*. Pelos elementos *próprios*, uma coisa distingue-se de todas as outras; pelos elementos *comuns*, convém com elas. Os elementos *comuns* são muitos e diversos: uns são *específicos*, outros *genéricos*, outros *transcendentais*. Pelos elementos *específicos*, uma coisa convém com as outras da mesma *espécie*; pelos *genéricos*, convém com as outras do mesmo *gênero*; pelos *transcendentais*, convém com *todas* as coisas. Ora, entre os elementos *transcendentais*, o mais *íntimo* e *comum* é o *ente*. O *ente* — é o elemento mais *íntimo*, porque nada mais *íntimo*, ou *essencial*, às coisas do que o serem *alguma coisa*, e o ser alguma coisa é significado pelo *ente*; — é o elemento mais *comum*, porque as coisas, embora diversas entre si pelos seus elementos *específicos*, convêm todas em que são *entes*.

Por isso — 1º) o *ente* é a razão *formal* e *comuníssima*, pela qual a inteligência percebe todas as coisas, porque todas as coisas são inteligíveis enquanto são *entes*. Diz S. Tomás: "Secundum hoc unumquodque est intelligibile, *inquantum est actu*; unde *ens* est *proprium objectum* intellectus" (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 2); "Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem *entis*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 7). Note-se que o *ente* e objeto *próprio* da inteligência, enquanto esta se considera *genericamente*, isto é, enquanto é inteligência. — 2º) O *ente* é o *primeiro inteligível*, — não só porque ele é a razão *formal*, pela qual todas as coisas são inteligíveis, assim como a cor, que é o objeto próprio da vista, é o primeiro visível, porque todas as coisas são visíveis enquanto são coloridas, — mas também porque a nossa inteligência passa do que é mais universal e comum para o que o é menos, o nenhum conceito é mais universal e comum do que o de ente. S. Tomás diz: "Ens est primum intelligibile" (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 2); — "Ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter" (*De veritate*, a. 1). — 3º) O conceito de *ente* é tão simples e fundamental, que se acha incluído em todos os outros conceitos, porque todos se resolvem, em última análise, no conceito de *ente*. Diz S. Tomás: "Entis intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit" (*Sum. Th.*, I-II, q. 94, a. 2).

Para a exata compreensão da doutrina exposta, devemos fazer as seguintes advertências. — a) Quando dizemos que a inteligência percebe todas as coisas enquanto são *entes*, não entendemos que, na percepção do objeto, só se perceba a comuníssima nota de *ente*, como que separada ou abstraída das outras notas específicas ou diferenciais, porque isto seria absurdo e contrário à experiência, mas entendemos que as coisas são *inteligíveis* enquanto são *entes*, e que por isso a esfera da *inteligibilidade* se estende até onde se estende a esfera de *ente*. — b) Quando se afirma que a inteligência percebe um objeto não só na comuníssima nota de *ente*, mas também nas suas notas *específicas* ou *diferenciais*, não se deve entender que essas notas *específicas* se *adicionam* a nota *comum* do ente, como a diferença *específica* se adiciona ao *gênero* (porque a diferença específica, que se une ao *gênero*, não é o *gênero*, mas é diversa dele; ora não há coisa ou diferença que não seja *ente*); — mas devemos entender que aquele objeto, que no princípio tinha sido percebido sob o aspecto indeterminado e confuso de *ente*, depois é percebido mais claramente nos seus elementos *específicos* e nos seus caracteres *diferenciais* (Cf. S. Th., *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 3; — *Summa tolius Logicae Aristotelis*, tract. II, c. 2). — c)

b) *Objeto proporcionado da inteligência.* — Objeto *proporcionado* da inteligência é o que é conatural a esta faculdade, considerada na sua atual condição ou modo de existência, e por isso é conhecido *anteriormente* aos mais objetos e pela espécie *própria*, e é a razão *pela qual* e *segundo a qual* todos os outros objetos são conhecidos. Ora, a *essência* das coisas materiais, *abstraída* das condições materiais, — a) é objeto conatural a condição atual da inteligência humana, porque uma faculdade *imaterial*, mas existente na matéria, como é a nossa inteligência no estado atual, deve ter por objeto conatural uma coisa *imaterial* mas existente na matéria, e tal é a essência *abstrata* das coisas *materiais*, — b) é conhecida *anteriormente* a todos os outros objetos, porque o exercido da inteligência segue-se imediatamente ao dos sentidos, e estes *primeira* e *diretamente* percebem as coisas *materiais*; e é conhecida pela espécie *própria*, porque esta espécie é produzida pela ação da mesma essência na faculdade intelectual, e por isso não pode deixar de ser *própria*; — c) é a razão *pela qual* e *segundo a qual* a inteligência percebe todas as outras coisas, porque a experiência nos atesta que nos elevamos ao conhecimento do imaterial pelo conhecimento do material, e que não conhecemos o invisível se não à *semelhança* do visível. Logo, o objeto *proporcionado* da nossa inteligência no estado presente é a *essência* das coisas *materiais*, *abstraída* das circunstâncias ou condições materiais.

Sustentando que o *ente* é objeto *adequado* da inteligência, não queremos dizer que a inteligência *atualmente* perceba *todo* o ente e pelo *mesmo modo*; mas entendemos que a nossa inteligência *pode* conhecer todas as coisas, nas quais reconhece a nota de *ente*, contanto que lhe sejam *convenientemente* propostas, e que as pode conhecer por um modo *direto* ou *indireto*, pela espécie *própria* ou *análoga*, pelos elementos *constitutivos* ou pelo *efeitos*, etc. — d) Também os sentidos percebem o *ente*. Mas essa percepção é diferente da percepção da inteligência. Os sentidos percebem o *ente*, mas por um modo *concreto*, e não percebem a *razão* ou a *significação* de ente, não sabem o que é ser ente, ao passo que a inteligência conhece o *ente* por um modo *abstrato*, e percebe o que quer dizer a noção de *ente*. Diz S. Tomás: "Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen *rationem essendi*, vel *intentionem entis* sensus non apprehendit" (1. *Dist.* 19, q. 5, a. 1 ad 6).

Notamos, por último, que a *essência*, sendo a razão pela qual a inteligência atinge as coisas, é o verdadeiro objeto *formal* e *adequado* desta faculdade. Todavia, sendo a *essência* das coisas objeto da inteligência enquanto é *imaterial*, porque o *material*, enquanto tal, não se pode unir com uma faculdade *espiritual*, segue-se que o *imaterial* se pode chamar também o objeto *formal* e *adequado* da inteligência.

Como a essência *abstrata* das coisas materiais é *universal*, pode dizer-se que o objeto *proporcionado* da nossa inteligência no estado presente é o *universal*.[1]

1 Desenvolvamos cada uma das partes da proposição *menor*.

a) A *essência* das coisas *materiais*, abstraída de todas as condições *materiais*, é o objeto *conatural* ou *proporcionado* da inteligência humana no estado presente. Ouçamos o ensino do Angélico Doutor. Diz ele assim: "O conhecimento faz-se enquanto o objeto conhecido se une com a faculdade cognitiva. Unindo-se com a faculdade, o objeto acomoda-se a natureza e ao modo de ser dela. Por isso todo o conhecimento é proporcionado a natureza e ao modo de ser da faculdade cognitiva. Se, portanto, o modo de ser de um objeto cognoscível excede o modo de ser da faculdade cognitiva, é claro que o conhecimento daquele objeto excede o alcance da faculdade. *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedit modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis*" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 4). Logo, na opinião de S. Tomás, a natureza do objeto e a natureza da faculdade devem convir no mesmo modo de ser; — a imaterialidade do objeto deve por tal forma corresponder ao gênero de imaterialidade da faculdade, que, se a imaterialidade da faculdade é *pura*, isto é, não precisa de imagens sensíveis para entender, também a imaterialidade do objeto deve ser *pura*, isto é, também o objeto deve ser *puramente* imaterial, e, se a imaterialidade da faculdade é *mista*, isto é, se está unida com as imagens sensíveis, também *mista* deve ser a imaterialidade do objeto, enquanto deve ser uma coisa *imaterial* unida com algum elemento *material*. — Postos estes princípios, é claro que, sendo a inteligência humana uma faculdade *imaterial*, mas existente na *matéria* (enquanto é uma faculdade *espiritual* da alma, que é forma substancial do *corpo*), o seu objeto *próprio* ou *proporcionado* deve ser o *imaterial* existente na *matéria*, e tal é a essência *abstrata* das coisas *materiais*. Diz S. Tomás no lugar apontado: "Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in matéria *individuali*, sed secundum quod *abstrahuntur ab ea* per considerationem intellectus". E noutro lugar: "*Operatio proportionatur virtuti et essentiae*: intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria operatio ejus est intelligere *intelligibilia* in *phantasmatibus*" (*De Mem. et Reminis.*, 1. 4).

b) A essência *abstrata* das coisas *materiais* — é conhecida *anteriormente* aos outros objetos, — e é conhecida pela sua *própria* espécie. Na verdade, o objeto conatural ao modo de existência de uma faculdade é o *termo* para o qual a mesma faculdade está essencialmente ordenada, e por isso é o que *primeiramente*, antes de todos os outros objetos, move a faculdade e a reduz ao ato, e, portanto, deve ser conhecido pela *própria* espécie, e não por uma espécie *alheia* (aliás não seria ele o *primeiro* a mover a faculdade e a ser por ela percebido). É o que nos atesta a experiência interna. — A essência *abstrata* das coisas *materiais* é conhecida *anteriormente* a todos os outros objetos. O exercício da nossa inteligência supõe e exige necessariamente o exercício dos sentidos, enquanto estes fornecem o material do pensamento; por

isso a primeira idéia da inteligência corresponderá a primeira percepção dos sentidos. Ora, o que os sentidos primeiramente percebem é o ente material. Logo, a primeira idéia da inteligência refere-se ao ente material; ou, por outras palavras, a essência *abstrata* das coisas materiais é o *primeiro* objeto da inteligência humana. S. Tomás diz: "*Primum,* quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est *quidditas rei materialis*; quae est nostri intellectus *objectum,* ut multoties dictum est" (*Sum. Theol.,* p. I, q. 88, a. 3; — Cf. p. I, q. 84, a. 7, — q. 85, a. 1, — q. 88, a. 2 ad 2). — E esta essência deve ser e é percebida pela espécie *própria,* e não por uma espécie *alheia*; porque, se fosse percebida por uma espécie *alheia,* não seria o *primeiro* objeto do conhecimento intelectual. Com efeito, a imagem ou espécie, que nos representa a essência das coisas materiais, é produzida pela mesma essência, e é tão própria de uma essência, que não pode representar uma outra de espécie diferente.

c) A essência *abstrata* das coisas materiais é a razão *pela qual* e *segundo a qual* conhecemos todos os mais objetos. E um corolário das proposições precedentes. O objeto que corresponde a índole e ao modo de existir de uma faculdade — não só é o *primeiro* a ser conhecido pela própria faculdade, — mas é o *único* que atua *diretamente* na faculdade e a reduz ao ato. Daí se segue que todos os outros objetos, que a faculdade conhece, não os conhece, nem os pode conhecer senão *por meio* e a *semelhança* desse objeto *primário.* E o que nos atesta a consciência com relação aos nossos conhecimentos intelectuais. — A inteligência humana *primaria* e *diretamente* percebe a essência das coisas materiais, e todos os outros objetos, que conhece, quer superiores quer inferiores, conhece-os unicamente *em relação* a esse objeto primário e direto. E certo que a nossa inteligência conhece as coisas puramente imateriais ou espirituais, mas também é certo que entanto conhece essas coisas, enquanto as compara com as coisas materiais, aplicando às imateriais, ou negando delas, os elementos e as notas, que encontrou nas materiais; e por isso o conhecimento das coisas puramente espirituais ou imateriais — não é *próprio* mas *análogo,* — não é *adequado* mas *inadequado.* E, como o modo por que se chamam as coisas corresponde ao modo por que elas se conhecem, daí se segue que os nomes, que significam as coisas puramente imateriais, são também tirados das coisas materiais. Diz S. Tomás: "Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili... Unde intellectus humani, qui est corpori conjunctus, *proprium* objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et *per huiusmodi naturas visibilium rerum* etiam in *invisibilium* rerum *aliqualem* cognitionem a*scendit" (Sum. Theol.,* p. I, q. 81, a. 7). — E não só a nossa inteligência se eleva das coisas materiais para as imateriais, e representa estas por meio de espécies e palavras tiradas daquelas; mas também representa as coisas imateriais a *semelhança* das materiais, isto é, envolvidas numa imagem sensível, pelo menos na imagem da *palavra.*

Dizemos no texto que o *universal* se pode chamar também e se chama objeto *proporcionado* da inteligência. Mas, repetimos, quando se diz que o objeto da inteligência é o *universal,* não devemos entender que esta faculdade tenha por objeto uma coisa *imaginaria, fictícia,* a qual nenhuma realidade corresponda. No conceito *universal* devemos distinguir a *forma* e o *contendo.* A *forma é o* caráter de *universalidade;*

o *conteúdo* é a própria *essência* das coisas, revestida de *universalidade* pela abstração das condições materiais ou individuais. Este conteúdo é *real, realíssimo;* existe verdadeiramente nas coisas, embora por um modo diverso daquele por que existe na inteligência. Aqui trata-se. do universal *direto,* e não do *reflexo.* (Cf. *Sum. Theol.,* p. 1, q. 85, a. 2 ad 2).

Agora devemos fazer algumas advertências.

1ª) O objeto *proporcionado* chama-se também *próprio* e *primário.* Expliquemos os termos. — Objeto *próprio* de uma faculdade, diz S. Tomás, é id *quod est primo et per se cognitum (Sum. Theol.,* p. I, q. 85, a. 1). Objeto *próprio* é o que se conhece *primo,* antes de todos os outros objetos, de modo que a faculdade deve atingi-lo *imediatamente,* isto é, sem o intermédio de outro objeto, — e *per se,* isto é, que se conhece pela espécie *própria* e não por uma espécie *análoga.* — Objeto *primário* do uma faculdade é o que correspondo a natureza e a condição dessa faculdade, e é a razão pela qual são atingidos os outros objetos; distingue-se do objeto *secundário,* que se não conhece diretamente por si mesmo, mas por outro objeto anteriormente percebido. Por isso a essência *abstrata* das coisas materiais forma o objeto *primário* da nossa inteligência no estado atual; enquanto que todos os mais objetos, que são conhecidos por uma espécie ou imagem própria das coisas materiais, constituem o objeto *secundário.*

2ª) Quando sustentamos que o objeto *proporcionado* da inteligência é a *essência abstrata* das coisas materiais, não entendemos que esta nossa faculdade perceba *imediata* e *perfeitamente* essa essência; porque tal modo de perceber seria contrário ao modo do operar da inteligência humana, a qual não chega ao perfeito conhecimento de uma coisa senão por degraus, passando do mais universal para o que o é menos (Cf. *Sum. Theol,* p. I, q. 85, a. 3). A nossa inteligência percebe num objeto primeiramente as notas ou caracteres mais universais, como os de *ente,* de *uno,* de *substância,* de *qualidade,* etc., e só em seguida chega às notas mais particulares, e às diferenças essenciais. — Por isso, os primeiros conceitos, que a inteligência forma pela abstração dos fantasmas, nos quais estão contidas as essências das coisas, são os conceitos de *ente,* de *uno,* de *bom,* etc., que se aplicam a todas as coisas, que são ou podem ser. — Por isso o *ente,* que se diz ser o objeto *primário* da nossa inteligência, não é um ente qualquer, mas é o *ente* considerado nas coisas materiais e delas abstraído por uma força ativa da alma (Cf. S. Tomás, *De Mag.,* a. 1).

3ª) A primeira função da nossa inteligência é a percepção da *essência* das coisas materiais, mas *abstraída* das condições materiais, e por isso o seu primeiro ato é uma separação, uma *análise.* — A essência das coisas criadas é, por si, indiferente tanto para o estado *real,* quanto para o *possível.* Desde a eternidade, estava ela na mente de Deus, e não só era universal, mas participava da própria vida de Deus, enquanto era entendida por Ele. Pela criação, passou a essência para o estado *real,* e ficou sujeita a mutabilidade, à circunscrição, e a todas as condições próprias das subsistências criadas e materiais. Quando, porém, é percebida pela nossa inteligência, ela fica restituída ao seu estado *ideal,* reassumindo os caracteres de *universalidade* e de *necessidade.*

115. A inteligência é uma faculdade espiritual.

a) Prova-se com o seguinte argumento, deduzido da *natureza* da alma. — A alma humana, ocupando o grau supremo entre as substâncias sensitivas e o ínfimo entre as intelectuais, deve possuir as faculdades, que são próprias das substâncias sensitivas, e as faculdades, que são próprias das substâncias intelectuais e que são a *inteligência* e a *vontade*. Ora, as faculdades das substâncias intelectuais são *espirituais*, isto é, exercem-se sem órgãos corpóreos; pois essas substâncias não têm corpo. Logo, a *inteligência* é uma faculdade *espiritual*.

b) Prova-se com argumentos, deduzidos da *qualidade* dos objetos que a inteligência percebe, e do *modo* por que opera.

a) Uma faculdade é *espiritual*, se é independente do órgão material. Ora, a inteligência é independente do órgão material. Porquanto, ela percebe objetos meramente *espirituais* ou *imateriais*, — Deus, a *virtude*, a *justiça*, a *ordem*, etc. Mas, se a inteligência fosse uma faculdade dependente da matéria, não poderia perceber semelhantes objetos; porque uma faculdade dependente da matéria só pode perceber objetos materiais, devendo haver proporção entre a faculdade cognitiva e o objeto conhecido. Logo, a inteligência é uma faculdade *espiritual*.

b) A inteligência percebe a *essência* dos objetos *materiais*, — não singular, concreta e própria de um indivíduo, — mas universal, abstrata e comum a todos os indivíduos da mesma espécie. Ora, se ela fosse uma faculdade dependente da matéria, não poderia perceber a *essência* dos objetos *materiais* de um modo universal e abstrato; porque uma faculdade orgânica só atinge os objetos que nela fazem impressão, e que são os materiais. Logo, a inteligência humana é uma faculdade *espiritual*.

c) A inteligência não só percebe os objetos *imateriais*, e os objetos *materiais* de um modo *imaterial*, mas também reflete sobre si mesma, de modo que ela é, ao mesmo tempo, faculdade cognitiva e objeto conhecido. Ora, se esta faculdade fosse dependente da matéria, não poderia refletir sobre si mesma; porque uma faculdade orgânica é extensa e tem partes, e se uma parte pode refletir sobre outra parte, não pode refletir sobre si mesma, nem o todo sobre o todo. Logo, a inteligência é uma faculdade *espiritual*.[1]

1 Esta tese, como se vê, demonstra-se — tanto *a-priori*, isto é, com argumentos tirados da própria natureza da alma, — como *a-posteriori*, isto é, com argumentos tirados das operações da mesma inteligência. — Os argumentos *a-posteriori* foram expostos para provar a *espiritualidade* da alma.

116. A nossa inteligência, embora espiritual, depende das faculdades sensitivas.

a) A nossa inteligência, embora *espiritual*, está naturalmente unida com as faculdades *sensitivas*. Ora, esta união exige que as faculdades sensitivas sejam de algum modo úteis a inteligência; — não só porque, aliás, a união da

---

O que deixamos dito no texto basta para mostrar que a nossa *inteligência* é uma faculdade *essencialmente* diversa das faculdades *sensitivas,* embora a inteligência e a faculdade perceptivo-sensitiva convenham em que ambas *conhecem* e *passam da potência para o ato* (S. Tomás, *De Anima,* lib. III, lect. 7). — Todavia, como *Rosmini* e alguns outros escritores, pelo fato de atribuírem a sensação exclusivamente a alma e não ao composto, estabelecem que os sentidos são faculdades inorgânicas, e por isso não reconhecem diferença alguma intrínseca entre a inteligência e os sentidos, julgamos conveniente confirmar a nossa tese com os argumentos seguintes:

a) Duas faculdades, que são dotadas de caracteres diversos e opostos, diferem essencialmente entre si. Ora, a inteligência e os sentidos são faculdades, dotadas de caracteres opostos. Porquanto, — 1º) pelos sentidos só conhecemos o *material* e o *singular,* pela inteligência conhecemos o *imaterial* e o *universal.* Diz S. Tomás: "Sensus non est cognoscitivus nisi *singularinm*, ... et non se extendit nisi ad *corporalia;* intellectus autem cognoscit *universalia*, ... et *incorporalia,* sicut *sapientiam, veritatem (C. Gentes,* 1. II, c. 66). — 2º) Nenhum sentido percebe o seu conhecimento, mas a inteligência percebe que percebe. Diz S. Tomás: "Nullus sensus seipsum cognoscit, ac suam operationem, visus enim non videt seipsum, nec videt se videre; intellectus autem cognoscit se intelligere" (1. c.). — 3º) O sentido corrompe-se pela intensidade ou excelência do seu objeto, mas a inteligência torna-se tanto mais forte quanto mais elevado é o seu objeto. Diz S. Tomás: Sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione; unde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est *per accidens,* in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur" (*Sum. Theol.,* p. I, q. 75, a. 3 ad 2). Logo, a inteligência difere *essencialmente* dos sentidos.

b) Uma faculdade *inorgânica* difere *essencialmente* da faculdade *orgânica;* porque a *intrínseca* independência ou dependência do órgão corpóreo refere-se ao *próprio ser* do sujeito, e por isso modifica-o na sua *essência.* Ora, como provamos, a inteligência é uma faculdade *inorgânica,* porque não precisa de órgão para entender, ao passo que o sentido é uma faculdade *orgânica,* porque precisa do órgão para sentir. Diz S. Tomás: "Haec est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum, non enim operatio sensus est sine organo corporali, intelligere autem non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum" *(De anima,* lib. 3, lect. 4). Logo, a inteligência difere *essencialmente* dos sentidos.

Não expomos aqui nem refutamos as objecções, com que os materialistas combatem a *espiritualidade* da inteligência; porque essas objecções foram já expostas e refutadas nesta parte da Filosofia (Sec. I, Cap. II, Art. IV).

alma com o corpo não teria razão de ser, — mas também porque, quando dois entes estão unidos, o menos nobre deve ser útil e servir ao mais nobre. Mas as faculdades sensitivas, não podem ser úteis a inteligência enquanto a *existência*; pois a inteligência, para a sua existência, não precisa das faculdades sensitivas. Devem, pois, ser-lhe úteis enquanto a *operação*, concorrendo, na medida e segundo a natureza da sua atividade, nas operações da inteligência. Logo, a nossa inteligência depende das faculdades *sensitivas.*[1]

b) O objeto da inteligência é a *essência* dos seres, tanto *imateriais* como *materiais.* Ora, a inteligência precisa do concurso das faculdades sensitivas na percepção tanto da *essência* dos seres *materiais*, como da dos seres meramente *imateriais.* — Precisa na percepção da *essência* dos seres *materiais*; pois esta, sendo em si singular e concreta, só pode impressionar uma faculdade material ou sensitiva. — Precisa na percepção da *essência* dos seres *imateriais*; pois que a inteligência não pode elevar-se ao espiritual ou imaterial, senão por meio do sensível ou material, e o sensível ou material só é atingido por uma faculdade sensitiva. Logo, a inteligência depende das faculdades *sensitivas.*[2]

c) A experiencia atesta — que os homens, destituídos de um sentido externo, não possuem a ciência dos objetos relativos ao mesmo

---

1 O modo, por que um ente opera, corresponde sempre ao modo por que existe. Os Anjos, por serem puros espíritos, não precisam, no exercício das suas operações intelectuais, das faculdades sensitivas. O homem, por ser composto de espírito e de matéria, precisa, nas suas operações intelectuais, do concurso das faculdades sensitivas.

O que deixamos dito refere-se ao estado *presente* da alma; pois, quando a alma se separar do corpo, o seu modo de entender será diverso do modo por que presentemente entende, como diverso será o seu modo de existir. — Mais tarde explicaremos o modo, por que entende a alma, separada do corpo.

2 Poderia objetar-se: É verdade que a inteligência, na percepção da *essência* dos seres *imateriais,* precisa do concurso das faculdades sensitivas, mas é falso que precise delas na percepção da *essência* das coisas *materiais;* pois a *essência* das coisas *materiais,* por ser universal e abstrata, só pode ser percebida pela inteligência, e não pelas faculdades sensitivas.

A resposta está no texto. A *essência* das coisas *materiais,* considerada na própria realidade, é singular e concreta; porque está cercada de propriedades materiais ou individuais. Sendo singular e concreta, a essência só pode ser percebida por uma faculdade orgânica ou sensitiva. — Se a *essência* das coisas *materiais* chega a tornar-se *universal* e *abstrata,* este fenômeno opera-se na alma depois da percepção dos sentidos externos, e é devido a uma *força abstrativa,* do que a mesma alma é dotada.

sentido; — que as operações da inteligência estão subordinadas às vicissitudes das faculdades sensitivas, de modo que, se se perturbar ou cessar o exercício das faculdades sensitivas, perturba-se ao mesmo tempo ou cessa o exercício da inteligência; — que, quando a inteligência pensa, o cérebro trabalha e se cansa; — que todo o objeto, que a inteligência entende, quer *imaterial* quer *material*, está sempre cercado de uma imagem sensível, ao menos da imagem sensível da *palavra*. Ora, estes fatos seriam inexplicáveis, se a nossa inteligência, embora espiritual, não dependesse das faculdades *sensitivas*. Logo.[1]

As faculdades *sensitivas*, de que a inteligência depende, são principalmente a *imaginação* e os *sentidos externos*; pois que o fantasma ou imagem sensível, que envolve o objeto da inteligência, é formado pela *imaginação*, e o exercido desta faculdade supõe o exercido dos *sentidos externos*.[2]

---

1 Desenvolvamos os fatos apontados no texto.

1º) Os homens, destituídos de um certo sentido, são também destituídos das idéias relativas ao objeto próprio do mesmo sentido. Este fato que prova? Prova que nada chega à inteligência, se não tenha primeiramente passado pelos sentidos, e por isso que a inteligência depende, no seu exercício, do exercício das faculdades sensitivas.

2º) As operações da inteligência estão subordinadas às vicissitudes das faculdades sensitivas. Este fenômeno, que está provado até a evidência, pode indicar duas coisas: — ou que a inteligência é uma faculdade sensitiva, — ou que a inteligência precisa, no seu exercício, do concurso das faculdades sensitivas. Ora, a inteligência não é uma faculdade sensitiva, mas espiritual. Logo deve dizer-se que a inteligência, no seu exercício, precisa do concurso das faculdades sensitivas.

3º) Está averiguado que o cérebro experimenta fadiga ou cansaço, quando pensamos. Esta fadiga ou cansaço — não pode indicar que é o cérebro que pensa, pois repugna que o cérebro pense, — mas indica que o exercício da inteligência é acompanhado do exercício das faculdades sensitivas, que têm o seu órgão no cérebro.

4º) Todo o objeto, que a inteligência percebe, está como que envolvido numa imagem sensível, e sem esta imagem sensível nada se percebe. Podemos considerar os objetos mais imateriais e mais abstratos, e, todavia, sempre os veremos cercados de condições ou propriedades individuais e revestidos de uma forma sensível, ao menos da forma sensível da palavra. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 7).

2 As faculdades *sensitivas*, de que a inteligência depende no seu exercício, são principalmente a *imaginação* e os *sentidos externos*.

a) A inteligência depende da *imaginação*. Com efeito, a imagem sensível, em que resplandece o ideal que a inteligência atinge, é um produto da *imaginação*. — De mais, a inteligência, com as suas operações, percebe objetos que *atualmente*

117. A nossa inteligência não depende das faculdades sensitivas intrínseca, mas extrinsecamente.

a) Não depende *intrinsecamente*. Uma faculdade depende *intrinsecamente* de outra, — ou quando aquela deriva desta, — ou quando uma é dirigida pela outra. Ora, a nossa inteligência — não deriva das faculdades sensitivas, pois uma faculdade *imaterial*, como é a inteligência, não pode derivar de faculdades *materiais*, como são as sensitivas, nem é dirigida

---

não são percebidos pelos sentidos externos, mas que, todavia, estão presentes a alma. Ora, objetos, que não são atualmente percebidos pelos sentidos externos, só podem estar presentes a alma pelo fato de residirem, por meio de uma espécie sensível, na *imaginação*.

b) A inteligência depende dos *sentidos externos*. Porquanto, como provamos, o exercício da *imaginação* supõe o exercício dos sentidos *externos*, e um cego de nascimento nunca poderá ter a imagem sensível das cores.

De onde se vê que a inteligência depende *imediatamente* da *imaginação*, e *mediatamente* dos sentidos *externos*.

Consulte-se o que dissemos acerca deste assunto na refutação do *materialismo* (Antrop., Sec. I, Cap. II, Art. IV — nota).

Só queremos fazer uma advertência. Como o exercício da inteligência depende do exercício das faculdades sensitivas, e sobretudo da *imaginação*, *ratione objecti*, isto é, enquanto os sentidos subministram o material do pensamento, é claro que deve existir uma certa correlação entre o desenvolvimento do cérebro, e o desenvolvimento da inteligência, de modo que, embora a inteligência seja uma faculdade inorgânica e não haja entre ela e o cérebro uma proporção ou equação rigorosa, todavia pode dizer-se que a perfeição do cérebro é, *geralmente*, um sinal, ainda que *indireto*, e uma medida, ainda que *aproximativa*, da perfeição da inteligência. E nada mais natural. É tão intrínseca a união estabelecida por Deus entre a matéria e a força, entre o corpo e a alma, que o corpo pode ser considerado como o espelho e a expressão da alma. Diz o S. Doutor: "Quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quae corporali organo non expletur, tamen coniunctionem habet ad corpus dupliciter: scilicet ex parte essentiae animae, quae corporis forma est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recepit; *et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat"* (In *2 sent.,* dist. 32, q. 2, a. 3). Noutro lugar, S. Tomás diz que o cérebro do homem é, *relativamente,* o mais desenvolvido, por isso mesmo que é o órgão das faculdades sensitivas que concorrem, a seu modo, ao ato do entendimento. Eis as suas palavras: "Necessarium fuit quod homo inter *omnia* animalia *respectu sui corporis* haberet *maximum* cerebrum, ut liberius in eo perficerentur operationes inferiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem" (*Sum. Theol.,* p. I, q. 91, a. 3 ad 1).

pelas faculdades sensitivas, pois é aquela que dirige estas. Logo, a nossa inteligência não depende *intrinsecamente* das faculdades *sensitivas.*

b) Mas depende *extrinsecamente.* Uma faculdade depende *extrinsecamente* de outra, quando aquela não pode atingir o seu objeto, se esta lhe o não apresenta. Ora, a nossa inteligência não pode perceber o seu objeto, se as faculdades sensitivas lhe o não apresentarem; pois, como dissemos, o objeto da inteligência não chega a esta faculdade, senão passando pelas faculdades *sensitivas* e envolvido numa imagem sensível. Logo, a nossa inteligência depende *extrinsecamente* das faculdades *sensitivas.*[1]

118. A inteligência humana é uma faculdade potencial. — Uma faculdade é e diz-se *potencial,* quando, embora tenha sempre a força de produzir os seus atos, todavia não os está produzindo sempre,

---

1 Esta conclusão deduz-se da antecedente; pois pelos argumentos, que aduzimos para provar que a inteligência depende das faculdades sensitivas, via-se que essa dependência se baseia no fato de a inteligência não perceber objeto algum, que não tenha sido anteriormente percebido pelos *sentidos externos,* e que não seja acompanhado por uma imagem sensível, formada pela *imaginação.* O fato, pois, de a inteligência depender das faculdades sensitivas, não demonstra a superioridade destas sobre aquela, mas a superioridade da inteligência sobre as faculdades sensitivas.

Aclaremos a doutrina exposta com uma comparação. O inferior e o superior dependem mutuamente um de outro. Mas há diferença entre estas dependências. O inferior depende do superior, enquanto aquele obedece a este; ao passo que o superior depende do inferior, não enquanto aquele obedece a este, mas enquanto o superior precisa do serviço do inferior, — serviço a que o superior tem direito e que o inferior não pode deixar de prestar. E o que acontece no nosso caso. A inteligência depende das faculdades sensitivas, como o superior depende do inferior; pois as faculdades sensitivas apresentam o objeto, que a inteligência, e só ela, percebe.

Poderia objetar-se: Se a inteligência percebesse o objeto, que as faculdades sensitivas lhe apresentam, ela só poderia perceber as qualidades materiais das coisas e não a essência; pois pelos sentidos só percebemos as qualidades materiais, e não a essência.

Resposta. É verdade que pelas faculdades sensitivas só percebemos as qualidades das coisas; mas estas qualidades são percebidas pelos sentidos, não de um modo abstrato e universal, mas de um modo concreto e singular, isto é, enquanto *unidas e aderentes a um certo e determinado sujeito.* Sendo assim, é claro que o objeto, que as faculdades sensitivas apresentam a inteligência, representa não só as qualidades sensíveis de um ser, mas também a sua essência, embora singular e envolvida nas mesmas qualidades sensíveis. Em seguida, a essência é abstraída das qualidades sensíveis, tornando-se assim universal e abstrata.

ou não os produz todos ao mesmo tempo, mas sucessivamente. Ora, a nossa inteligência, posto que tenha sempre a torça de entender, não está, contudo, entendendo sempre atualmente, nem entende, ao mesmo tempo, tudo o que pode entender. Logo, a inteligência humana é uma faculdade *potencial*. — É neste sentido que a nossa inteligência foi também chamada *possível*.[1]

119. A inteligência humana deve ser determinada pela espécie inteligível. — Sendo faculdade *potencial*, a inteligência não pode produzir o seu ato ou percebeu um certo objeto, sem que este se lhe una e assim a determine a percepção; pois a percepção faz-se, enquanto o objeto percebido se une a faculdade perceptiva. Ora, um objeto não pode unir-se a inteligência na sua realidade. Logo, deve unir-se-lhe por meio de uma imagem, que represente a sua essência. Essa imagem deve ser *espiritual* ou *imaterial*, — não só porque representa a *essência* de objetos, tanto *imateriais* como *materiais*, abstraída das condições ou propriedades individuais, e por isso *universal*, — mas também porque uma imagem *material* não poderia unir-se a inteligência, que é espiritual, pois a forma deve ser proporcionada ao sujeito, que a recebe. A imagem *imaterial*, que representa a *essência* de objetos, tanto *imateriais* como *materiais*, abstraída das condições ou propriedades concretas ou individuais, e por isso *universal*, diz-se *espécie inteligível*. Logo, a inteligência humana deve ser determinada pela *espécie inteligível*.[2]

---

1 Quando, pois, os filósofos dizem que a nossa inteligência é *potencial* ou *possível,* esta *potencialidade* ou *possibilidade* não se refere a *existência* da própria inteligência, mas sim a sua *operação.* Por outras palavras: A nossa inteligência chama-se *potencial* ou *possível,* — não porque não exista realmente, mas porque está em *potência* com relação às suas percepções e da potência passa para o ato. É a doutrina dos escolásticos. Para S. Tomás, a inteligência *possível* não é outra coisa senão o princípio intelectivo, enquanto se acha no estado de *potência* relativamente à própria intelecção! Eis as suas palavras: "Cum inveniamur quandoque in *potentia,* necesse est ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in *potentia.* Et propter hoc vocatur *intellectus possibilis;* sicut et sensus, secundum quod est in *potentia,* posset vocari sensus *possibilis" (De spirit. creat.,* a. 9). E como é a mesma faculdade que esta em *potência* com relação ao seu ato e depois o produz, é claro que a intelecção, considerada *formalmente,* é o ato próprio da inteligência *possível.* Diz S. Tomás: "Intellectus *possibilis* est, quo hic homo *formaliter* intelligit" *(In 3 de Anima,* lect. 7).

2 Como só vê, a necessidade das imagens representativas das essências baseia-se na própria natureza da nossa inteligência. Porquanto esta, sendo dotada

de *potência* para entender tudo, mas não entendendo tudo *atualmente,* é por si indiferente para entender este ou aquele objeto. Mas o ente, que está em *potência,* não pode passar ao *ato,* se não pela ação de outro ente que já exista em *ato.* Ora, o ente em *ato,* que, pela sua ação, faz passar a inteligência da *potência* ao *ato* de entender, só pode ser o objeto percebido- aliás seria inexplicável o fato de a inteligência perceber um certo e determinado objeto, e não um outro da mesma ou de diversa espécie. Mas a ação, que o objeto exerce sobre a inteligência, consiste em imprimir nesta faculdade uma imagem, que o represente e que, unida a mesma inteligência, a determine ao ato. Na verdade, todo o conhecimento faz-se pela união dó objeto percebido com a faculdade perceptiva; pois o conhecimento é uma ação *imanente,* que tem o seu termo no próprio sujeito, visto que ela não aperfeiçoa o objeto que é conhecido, mas sim o sujeito que conhece. Ora, o objeto, como dizemos no texto, não pode unir-se na sua física realidade com a faculdade; aliás identificar-se-ia com a própria faculdade, o que, além de ser impossível, levaria ao panteísmo. Logo, deve unir-se-lhe por meio de uma imagem, que o represente. Esta imagem diz-se *espécie.*

A *espécie* pode ser *sensível* e *inteligível.* — E *sensível,* quando representa o objeto cercado de *condições materiais;* e esta espécie une-se com a faculdade *sensitiva.* — É *inteligível,* quando representa a *essência* dos objetos *materiais,* abstraída de todas as propriedades da matéria; e só esta espécie pode unir-se com a inteligência. — A faculdade perceptiva, quer sensitiva quer intelectual, informada pela *espécie,* produz o seu ato, e percebe *diretamente* o objeto representado pela mesma espécie. Por isso a *espécie* não é o objeto, que é percebido, mas é a forma, *por meio da qual* o objeto e percebido.

A espécie *sensível* e a *inteligível* diferem entre si. Com efeito, a espécie *sensível,* se é *imaterial,* enquanto a sua *natureza,* pois que não e composta de matéria, não é *imaterial* enquanto ao *objeto* que representa, pois, esse objeto está cercado de condições materiais. Pelo contrário, a espécie *inteligível* é *imaterial,* não só enquanto a sua *natureza,* porque não é composta de matéria, mas também enquanto ao seu *objeto,* pois este abstrai das condições ou propriedades materiais.

Agora podemos entender o sentido do célebre axioma da escola: *a inteligência, entendendo, torna-se todas as coisas.* Porquanto, a inteligência conhece um certo objeto, enquanto nela existe a forma ou espécie do mesmo objeto. Ora, a forma dá o próprio *ser* ao sujeito, de que é forma; assim a *humanidade* dá ao sujeito, que a recebe, o *ser humano.* Logo, a inteligência, quando *atualmente* entende, torna-se a própria coisa, que ela entende. Mas, pode entender todas as coisas. Logo, pode tomar-se todas as coisas. — Advirta-se, contudo, que a inteligência não se torna todas as coisas por um modo *real,* mas por um modo *intencional;* enquanto que, pelo fato de receber a imagem dos objetos, se torna semelhante a estes, embora conserve sempre a própria natureza. Por isso os escolásticos, com aquele axioma, não querem sustentar a doutrina que a nossa alma é composta dos elementos das coisas materiais, que ela conhece, — doutrina que ensinam os *materialistas;* nem querem afirmar que a inteligência se identifica *realmente* com os objetos *entendidos,* — afirmação que defendem os *panteístas;* mas só querem indicar que a percepção intelectual se efetua

120. A inteligência humana, no seu exercício, precisa de uma força abstrativa. — Esta proposição é um corolário das proposições antecedentes. — O objeto da nossa inteligência, que é a *essência* das coisas, imateriais ou materiais, chega a nossa alma envolvido num fantasma ou imagem sensível, e por isso cercado de propriedades individuais; pois o fantasma contem a essência das coisas, como ela existe na realidade ou na imaginação, isto é, cercada de propriedades materiais. Mas o fantasma, sendo material e concreto, não pode, só por si, operar na inteligência; pois nenhuma coisa material pode por si fazer impressão numa faculdade imaterial. Logo, é necessária uma *força* que, operando no fantasma, *abstraia* a essência das propriedades materiais, e assim o próprio fantasma, em virtude do *universal*, que ele encerra e que é a *essência* abstraída das propriedades materiais, se torne capaz de operar diretamente na inteligência e produzir nela a

---

pela união da *espécie inteligível* com a inteligência, e que, por essa união a inteligência não se identifica com a *realidade* da coisa, mas só com a sua *espécie inteligível* (Cf. *C. Gentes,* 1. II, c. 98).

Pela definição da faculdade *passiva,* e pelo que acabamos de expor acerca da necessidade da espécie *inteligível,* deve concluir-se que a nossa inteligência e uma faculdade *passiva.* O Angélico Doutor a questão — *utrum intellectus sit potentia passiva (Sum. Theol.,* p. I, q. 79, a. 2), responde que, *sicut intelligere nostrum est pati,* a inteligência é faculdade *passiva.* Distingue Tomás três espécies de *paixão.* Dá-se a primeira, quando o sujeito se muda, perdendo alguma coisa, que convém a sua natureza ou inclinação; como quando o homem adoece. Dá-se a segunda, quando o sujeito se muda, perdendo alguma coisa, que lhe convém ou pode deixar de lhe convir- e neste sentido dizemos que é *passivo* não só o homem que adoece, mas também o que deixa de estar doente. Dá-se a terceira, quando o sujeito se muda passando da *potência* para o *ato,* e diz-se *passivo,* embora não perca nenhuma propriedade, mas, antes, se torne mais perfeito. É esta terceira espécie de passividade *que convém a inteligência humana, a qual, embora seja* ativa *com relação ao ato de entender, é* passiva *com relação ao seu objeto e a* espécie inteligível *do objeto.*

Esta teoria serve para refutar os erros dos idealistas *e dos* sensualistas.

a) *Os* idealistas *opinam que a inteligência é absolutamente* ativa *e não sofre o influxo dos objetos externos. — Esta opinião é falsa; porque é contraria a experiência e nega a* realidade *ou* objetividade *das nossas percepções, quo consiste na conformidade destas com os seus objetos.*

b) Os sensualistas *afirmam que a inteligência é completamente* passiva *nas suas percepções, limitando-se a receber a impressão do objeto sensível, — impressão em que ela depois reflete com a sua atenção. Também esta afirmação é falsa; porque todo o conhecimento exige um* ato *do sujeito que conhece, e por isso não pode ser e não é mera* passividade.

espécie inteligível. — Esta *força abstrativa*, que toma o fantasma capaz de operar diretamente na inteligência e produzir nela as *espécies inteligíveis*, chama-se *inteligência agente.*[1]

1 Diremos alguma coisa acerca da *inteligência agente,* indicando os seus *vários nomes,* e tratando do seu *ato,* da sua *natureza,* e da sua *existência;* pois o assunto é um dos mais importantes e mais difíceis da filosofia, e é a base de toda a *ideologia.* — S. Tomás trata desta questão — na *Sum. Theol.,* p. I, q. 7, aa. 3, 4, 5; — *De anima,* a. 5; — *C. Gentes,* 1. II, cc. 76, 77, 78.

a) Vários nomes da inteligência agente. — A *inteligência agente* tem vários nomes. — Na verdade:

a) Chama-se *inteligência* ou *entendimento agente.* — Diz-se *inteligência* ou *entendimento,* não porque entende, mas porque torna *atualmente inteligível* um objeto. Diz-se *agente,* porque pela sua *ação* faz com que o objeto, que por si era *potencialmente* inteligível, o seja *atualmente.*

b) Chama-se também *força abstrativa;* porque, para a produção da *espécie inteligível,* se serve do fantasma *enquanto à essência* que está nele contida., e não enquanto às *condições materiais,* que cercam a mesma essência; de modo que o fantasma só imprime na *inteligência possível* a *essência* das coisas, e não as *condições materiais.*

c) Chama-se finalmente *luz intelectual;* por quanto, assim como a luz *material,* iluminando os objetos, os torna visíveis aos olhos corpóreos; assim a *força abstrativa,* iluminando as *imagens sensíveis,* torna visível â inteligência a *essência* das coisas, que estava cercada de propriedades materiais, concretas e singulares.

b) A ato da inteligência agente. — Com relação ao *ato* da *inteligência agente* advertimos:

1º) Ha uma dúplice espécie de *abstração:* uma abstração de *simplicidade,* e uma outra de *composição* e *divisão.* Faz-se a abstração de *simplicidade*, quando consideramos uma coisa sem outra, como quando consideramos a essência som os acidentes. Faz-se a abstração de *composição* ou *divisão*, quando percebemos que uma coisa está unida a outra, ou separada dela. Ora, a abstração, feita pela inteligência *agente*, não é a de *composição* ou *divisão*, mas sim a de *simplicidade.* — Esta abstração de *simplicidade* não exige o conhecimento e a comparação dos termos, como falsamente ensinou *Rosmini* (*N. Saggio*, Sez. X, c. 1), mas exige apenas a existência do *fantasma*, de que a inteligência *agente* extrai a essência das coisas, separando-a das condições materiais (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 1).

2º) As *espécies inteligíveis*, que representam a essência dos seres, abstraída das condições materiais, e que têm por *causa principal* a *inteligência agente*, não podem ser falsas. Com efeito, pode haver falsidade na abstração de *composição* e de *divisão*, enquanto atribuímos a um sujeito uma propriedade que lhe não pertence, ou lhe negamos uma propriedade que lhe pertence, mas não pode haver falsidade na abstração de *simplicidade*, pois que a essência das coisas, embora esteja cercada e como que envolvida pelas condições materiais, todavia e realmente distinta delas, e nada obsta a que se considere aquela sem estas.

3º) As espécies, que o fantasma, auxiliado pela *inteligência agente*, produz na *inteligência possível*, representam as essências dos entes, não subjetivas e imaginarias, mas *objetivas* e *reais*; pois aquelas essências são as mesmas que se encontram nos entes. Só há esta diferença: nos próprios entes, as essências são singulares e concretas; ao passo que, na inteligência, são universais e abstratas. Assim a *humanidade*, que existe na inteligência, é a mesma essência que existe em cada homem, embora seja diverso o seu modo de existir na inteligência e no indivíduo humano.

4º) A *espécie inteligível* é um produto da *imagem sensível* ou *fantasma* e da *inteligência agente*; e por isso participa das condições destes dois fatores. — Participa da *imagem sensível*; pois que a *essência*, que é representada pela *espécie inteligível*, é *objetiva*, como objetiva é a imagem sensível, em que a mesma essência está contida. — Participa da *inteligência agente*; pois que a *essência*, abstraída, por virtude da *inteligência agente*, das condições materiais, de que está cercada na realidade o na própria imagem sensível, torna-se *universal* ou *imaterial*, como imaterial é aquela faculdade.

Pergunta-se: Do que modo a *inteligência agente* e o *fantasma* concorrem para a produção da *espécie inteligível*?

Resposta. Na produção da *espécie inteligível*, a *inteligência agente* concorre como causa *principal* e o *fantasma* como causa *instrumental*. Diz S. Tomás: a Na formação das espécies inteligíveis, que a inteligência *possível* recebe dos fantasmas, estes concorrem como causa *instrumental* e *secundaria*, e a inteligência agente como causa *principal* e *primaria*. É por isso que o efeito produzido na inteligência possível se conforma com as condições de ambas estas causas, e não de uma só; e a inteligência *possível* recebe as espécies como *atualmente inteligíveis*, pelo influxo da inteligência *agente* (que é *espiritual*), o recebe-as como *expressões* ou *semelhanças* de objetos determinados, pelo influxo dos *fantasmas* (que representam coisas sensíveis). Portanto essas espécies não existem atualmente na imaginação, nem na inteligência *agente*, mas só na inteligência *possível*" (*De verit.*, q. X, a. 6 ad 7). Expliquemos a resposta. É inegável que a nossa inteligência (possível) precisa, para entender, das espécies *inteligíveis*, e que estas devem ser tiradas das coisas sensíveis. As coisas sensíveis devem atuar na alma, para que esta possa recolher delas as espécies inteligíveis. Diz ainda o nosso Angélico: "In mente, accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam *actionem rerum in animam*" (1. c., a. 6). Ora, as coisas sensíveis não podem atuar na alma pela sua realidade física, mas só por uma imagem que as represente, por um *fantasma*. O fantasma, portanto, deve concorrer *ativamente* para a produção da *espécie inteligível*. Ora, o fantasma, sendo *material*, isto é, cercado de condições materiais ou sensíveis, não pode *por si*, por virtude *própria*, atuar ou fazer impressão na inteligência, que é *imaterial*, porque *nihil corporeum imprimere potest* (*per se*) *in rem incorpoream* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 81, a. é). É necessária, portanto, uma força que conforte o fantasma e o torne capaz de atuar na inteligência (possível) e assim produzir nela a espécie inteligível. Esta força é a inteligência *agente*. Sendo assim, é claro — que o fantasma concorre, na produção da espécie *inteligível*, como causa *instrumental*, porque a propriedade do *instrumento*, enquanto *tal*, consiste em que, conservando sempre a sua natureza, pode, pela virtude de um agente superior,

ser elevado, precariamente, a produzir um efeito, que por si só nunca teria podido produzir, — e que a inteligência agente concorre como causa *principal*. É o que ensina S. Tomás: "In nostra phantasia est phantasma seu forma repraesentans *hunc* hominem secundum quod fuit in aliquo sensu exteriori. *Quae forma virtute intellectus agentis agit in intellectum, possibilem*, sicut colores virtute luminis agunt in potentiam visivam, et causatur tunc in intellectu possibili quaedam forma, quae dicitur *species intelligibilis*" (*Sum. Log. Arist.*, t. I, c. 1; — Cf. *C. Gentes*, 1. II, c. 77: *Quodlib.* VIII, q. 3).

Pergunta-se ainda: Mas como é que a inteligência *agente* torna o fantasma capaz de atuar ou fazer impressão na inteligência *possível*, para produzir nela a espécie *inteligível*?

Resposta. O fantasma representa o objeto sensível, como está, em si mesmo. Ora, o objeto sensível, como está em si mesmo, contém a *essência*, pela qual ele é o que é, mas a essência cercada de condições materiais ou sensíveis. Logo, também o fantasma contém a *essência* do objeto envolvida nas condições materiais. Ora, o fantasma, assim como esta, não pode atuar na inteligência. Todavia, se houvesse uma luz, que iluminando o fantasma, pusesse a descoberto a *essência*, considerada nos seus elementos constitutivos e despida das condições materiais, que a cercam, é evidente que o fantasma, enquanto e só enquanto contem essa *essência*, abstraída das condições materiais e por isso *universal*, pode atuar ou fazer impressão na inteligência, e nela produzir a espécie *inteligível*, que representa a própria *essência abstrata* ou *universal*. Ora, esta *luz intelectual* é a inteligência *agente*; "*Lux* ista, *qua* mens nostra intelligit, est intellectus *agens*" (S. Tomás, *De spirit. creat.*, a. 10). Devemos, pois, dizer que, — assim como a luz sensível, iluminando um corpo, não imprime nos nossos olhos *todas* as qualidades ou propriedades desse corpo, mas só as que são o objeto próprio dos olhos, e que são as *cores*, e deste modo torna os corpos capazes de mover e determinar a faculdade visual, produzindo nela as espécies visíveis, — assim também a inteligência *agente*, iluminando os fantasmas, faz aparecer a inteligência *possível* a *essência abstrata* e *universal*, que é o objeto próprio da mesma inteligência *possível*, e não as condições *materiais*, que são o objeto próprio das faculdades sensitivas, e deste modo eleva o fantasma e o torna capaz de atuar na inteligência *possível*, produzindo nela as espécies *inteligíveis*. — De onde se vê que dúplice é a ação da inteligência *agente* no fantasma; *ilumina-o* e *abstrai* dele a espécie *inteligível*. A iluminação consiste nisto, que a inteligência *agente*, operando no fantasma, faz com que se possa abstrair dele a espécie inteligível. A *abstração* consiste nisto, que a inteligência *agente* extrai efetivamente do fantasma, assim iluminado, a *essência*, sem se importar com as condições materiais, e produz com o mesmo fantasma a espécie inteligível, que se imprime na inteligência *possível*. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 4). A *iluminação* precede naturalmente a *abstração*, porque só em virtude dessa iluminação é que a essência pode ser abstraída das condições materiais. Todavia, estes dois atos — *iluminação* e *abstração* — estão por tal forma unidos, que um chama ou supõe o outro. Por isso S. Tomás dá às vezes a *iluminação* o nome de *abstração*, como no trecho seguinte: "Intellectus *agentis est illuminare* non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in *quantum* per *abstractionem* facit ea intelligibilia

in actu" (*Sum. Theol.*, p. 1, q. 54, a. 4 ad 2), — como também chama a inteligência *agente*, indiferentemente, *luz* e *força abstrativa*, para significar uma e a mesma coisa.

Do que temos dito vê-se o absurdo da doutrina, que pretende *identificar a luz intelectual*, pela qual se descobre a *essência* das coisas, com ura pretendido *ente ideal*, que seria *inato* na nossa inteligência e seria o meio para o conhecimento de todas as coisas. O angélico Doutor diz: "Ipsum *lumen* intellectus nostri non se habet ad intellectum nostrum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligitur" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 88, a. 3 ad 1).

Objetam: Se a inteligência *agente* abstraísse do fantasma a *espécie inteligível*, transformaria a natureza do próprio fantasma, e o material tornar-se-ia imaterial. Ora, a natureza das coisas não se transforma.

Concedemos que a natureza das coisas não pode estar sujeita a transformações, mas negamos que, pela ação da *inteligência agente*, se transforme a natureza do fantasma. Porquanto, a abstração, realizada pela inteligência *agente*, não é *real*, mas é *intencional*; visto que a mesma inteligência *agente*, operando no fantasma, não separa *realmente* da essência as condições materiais, mas só atinge a essência das coisas, sem se importar com as condições da matéria, de que a própria essência se encontra cercada no fantasma. É falso, pois, que a inteligência *agente* transforme a natureza do fantasma. — Por isso, quando os filósofos dizem que o fantasma, pela força da *inteligência agente*, se torna *imaterial*, tal expressão não se refere à *natureza* do próprio fantasma, porque esta não se transforma, mas refere-se ao *termo*, que é produzido pelo fantasma e pela *inteligência agente*, e que é a *espécie inteligível*; pois a *espécie inteligível*, representando só a *essência* das coisas e não as condições materiais, é *imaterial* (S. Tomás, *De potentiis animae*, c. VI; *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 1).

Insistem: A abstração é uma operação própria da *inteligência possível*, e não da *inteligência agente*.

Resposta. Há duas espécies de abstração: uma de *eficiência*, outra de *simples consideração*. A abstração de *eficiência* é operação própria da *inteligência agente*, que, operando no fantasma, abstrai a essência das condições materiais. Deste modo o fantasma, em virtude do *universal*, que ele encerra e que é a *essência* das coisas, abstraída das condições materiais, torna-se capaz de operar diretamente na inteligência, e produzir nela a *espécie inteligível*. — A abstração de *simples consideração* é própria da *inteligência possível*, a qual, determinada pela *espécie inteligível*, considera no fantasma a *essência* das coisas, sem se importar das condições materiais. Como se vê, a primeira abstração é *causa* da segunda.

c) Natureza da inteligência agente. — A *inteligência agente* é uma faculdade *ativa*. Na verdade, uma faculdade é *ativa*, quando move ou produz o próprio objeto. Ora, a *inteligência agente* move ou produz o próprio objeto, porque torna universal e *atualmente* inteligível a essência, que só o era *potencialmente*; pois que a *essência* das coisas materiais, considerada, nas próprias coisas, é singular e concreta, e, como tal, não é *atualmente* inteligível, mas só o *pôde* ser mediante a abstração.

A *inteligência agente* é, portanto, uma faculdade realmente distinta da *inteligência possível*. Na verdade, duas faculdades são realmente distintas, quando uma é *ativa* e outra é *passiva*. Ora, como provamos, a *inteligência agente* é faculdade *ativa*, porque produz ou move o seu objeto, tornando imaterial e *atualmente* inteligível o que era material e só *potencialmente* inteligível; ao passo que a inteligência *possível* é faculdade *passiva*, porque é movida e determinada ao ato pelo seu objeto, que é a *espécie inteligível*, atualmente existente nela. Logo, a *inteligência agente* e a *inteligência possível* são duas faculdades distintas. Diz S. Tomás: "*Diversificatur* potentia intellectus *agentis* et intellectus *possibilis*: quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam *activam*, quae facit objectum esse in actu, et aliud potentiam *passivam*, quao *movetur* ab objeto *in actu existente*. Et sic potentia *activa* comparatur ad suum objectum ut *ens in actu* ad *ens in potentia*; potentia autem *passiva* comparatur ad suum objectum e converso, ut *ens in potentia* ad *ens in actu*" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 7). — Mas, embora o S. Doutor distinga sempre a inteligência *agente* da *possível*, atribuindo a uma um ato diverso do da outra, contudo declara expressamente que a intelecção não é *dúplice*, mas é *una*, e que para esta única intelecção concorrem — a inteligência *agente* enquanto *prepara a matéria* ou o *objeto*, — e a inteligência *possível* enquanto *formalmente* percebe o objeto, preparado pela inteligência *agente*. Diz o Angélico: "Duorum intellectuum, scilicet *possibilis* et *agentis*, sunt *duae* actiones... Nec tamen sequitur quod sit *duplex* intelligere in homine; quia ad *unum* intelligere oportet quod *utraque* istaium actionum concurrat" (*De anima*, a. 4 ad 8).

d) Existência da inteligência agente. — Esta faculdade *existe*, como fica demonstrado no texto. — Repetimos que o nosso conhecimento intelectual é sempre precedido pelo sensitivo, porque nada pode a inteligência conhecer sem o fantasma, e este é produto da sensação. De onde o adagio: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*. Com isto não sequer dizer que os sentidos conheçam tudo o que a inteligência conhece, mas que a inteligência parte sempre das coisas, que os sentidos apreenderam, para se elevar ao conhecimento das coisas, que escapam ao alcance dos sentidos e que são apreendidas pela aplicação das imagens das coisas sensíveis e a semelhança destas, enquanto se apreendem envolvidas no fantasma. Diz S. Tomás: "Dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod meus cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum" (*De Verit.*, q. X, a. 6 ad 2). Noutro lugar, o S. Doutor prova a existência da inteligência *agente* por estas palavras: "Se os *universais* (que são o objeto da inteligência possível) subsistissem em si mesmos e fora do nosso espírito, como ensinou Platão, seriam *atualmente* inteligíveis, e não haveria necessidade da inteligência *agente*. Mas, como os *universais* não subsistem senão nas coisas concretas sensíveis, segundo a doutrina de Aristóteles e por isso não são inteligíveis *em ato*, mas só *em potência*, é necessário admitir uma força, que torne inteligível *em ato* o que só o era *em potência*, abstraindo da matéria e das condições da matéria as espécies das coisas. Esta força chama-se *inteligência agente*" (*De spirit. creat.*, a. 4; Cf. *De anima*, a. 4, — *Sum. Theol.*, p. I, q. 54, a. 4; q. 79, a. 3).

Todavia alguns escritores modernos não a querem admitir, pois que opinam, com Platão, que o objeto da nossa inteligência é o imaterial e o universal puro e por si mesmo isento de todas as condições da matéria.

O fundamento, em que se baseia esta opinião, é falso. O objeto *proporcionado* da nossa inteligência é a *essência* das coisas materiais. E, como a *essência* das coisas materiais, por estar envolvida nas propriedades ou condições materiais, não pode unir-se diretamente a nossa inteligência (a qual, sendo espiritual ou imaterial, só tem por objeto o imaterial), é necessário admitir uma *força* que, operando naquela imagem, *abstraia* a essência das condições ou propriedades materiais, de modo que esta ser torne imaterial. Dêem a esta *força abstrativa* o nome que quiserem, se não lhes agradar o de *inteligência agente*; mas ninguém poderá negar a sua existência, sem contradizer o testemunho da razão e da consciência. Não é questão de nome, é questão de realidade.

Os *Neoplatônicos*, *Averrões*, *Cousin* ensinaram que a inteligência *agente* é uma razão impessoal, uma faculdade subsistente em si e separada da alma, — e os *ontologistas* afirmam que aquela luz intelectual é a própria luz inteligível infinita, que é Deus.

Estas opiniões são falsas.

a) É falsa a opinião dos *Neoplatônicos*, de *Averrões* e de *Cousin*. Na verdade, a inteligência *agente*, sendo necessária para o conhecimento intelectual, não pode deixar de ser uma faculdade subjetiva e própria da alma; porque seria absurdo que a mais nobre natureza visível não possuísse, como as naturezas inferiores, tudo quanto é necessário para a sua operação. — Demais, a consciência atesta que a operação, pela qual abstraímos dos fantasmas a *espécie inteligível*, é exclusivamente própria de cada um de nós. Ora, esta operação não poderia ser própria de cada um de nós, se não derivasse de um princípio próprio de cada um; pois um princípio extrínseco, se pode levar um agente a operar, não pode fazer com que um agente, destituído de um princípio intrínseco de atividade, produza uma operação sua própria. Logo, a inteligência *agente* é uma faculdade intrínseca da alma. — É por isso que os escolásticos comparam a nossa inteligência aos olhos de certos animais, que não só têm a força de perceber os objetos, mas são dotados também de luz, que torna visíveis os mesmos objetos. (Cf. S. Tomás — *De spirit. creat.*, a. 10; *De anima*, a. 5; *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 5).

b) É também falsa a doutrina dos *Ontologistas*. Deus chama-se luz *inteligível*, — não só enquanto criou as coisas, capazes de serem entendidas, — mas também enquanto nos deu à luz, pela qual entendemos as mesmas coisas. Mas daí não se segue que a luz, pela qual entendemos, seja a própria luz incriada, — mas só pode concluir-se que a luz, pela qual entendemos, foi criada por Deus e por Ele comunicada à nossa alma (Cf. S. Tomás, *De magistro*, a. 1 ad 7).

Objetam: Assim como não é necessário um *sentido agente*, que forme as *espécies sensíveis*, assim também não é necessária a *inteligência agente*, que forme as *espécies inteligíveis*.

Resposta. Às *espécies sensíveis* existem *atualmente*, produzidas pela ação dos objetos externos nos nossos sentidos, e por isso não é necessário um *sentido agente*.

Mas não se dá o mesmo com relação às *espécies inteligíveis*. Estas não existem *atualmente*; porque não são produzidas pela ação direta dos objetos na nossa inteligência. É necessário, pois, formá-las, abstraindo do fantasma a *essência*, e prescindindo das condições materiais. Ora, a força, que concorre para a formação das *espécies inteligíveis*, é a *inteligência agente*. Logo, é necessário admitir a *inteligência agente*.

*

O P. *Manuel Bernardes* expõe a doutrina acerca da *inteligência agente* e da *inteligência possível* nos termos seguintes:

"O entendimento se divide em *agente* e *possível*; os quais se distinguem entre si, ou não mais que *virtualmente*, como querem graves doutores; ou *realmente*, como querem outros, e o dá a entender Santo Tomás. Como quer que seja, realmente há na alma os ofícios de ambos, pelos quais se entenderão juntamente os seus nomes.

"Para o que é de saber, que depois que a fantasia formou a sua espécie (os filósofos chamam-lhe *fantasma expresso*) ou selo expressivo de qualquer objeto, cuja representação lhe havia entrado por algum dos sentidos particulares; havia de mandar ao entendimento outra espécie deste seu conhecimento, para o informar daquele tal objeto, de que ela já estava informada. Mas por quanto o tal fantasma, ou selo é corpóreo, como o é também essa fantasia, que o figurou, não pode informar o entendimento, por ser esta potência espiritual.

"Que remédio, pois, para que a notícia do objeto material, que está cá fora, passe adiante até ao entendimento espiritual? O remédio foi, que o entendimento *agente* a juntando-se com o tal fantasma corpóreo, e elevando-o a ordem superior, por virtude própria que para isso tem, produzem ambos uma espécie espiritual; a quem por parte do entendimento lhe veio o ser espiritual, e por parte do fantasma corpóreo lhe veio o representar ainda o objeto, se bem por outro modo...

"Esta espécie, pois, produzida por concurso do entendimento *agente*, e do fantasma corpóreo, se chama — *espécie inteligível*; e já como espiritual que é, serve nos moldes do entendimento *possível*, e recebendo-se nele, o faz entender o tal objeto.

"E daqui se mostra a razão por que aquele entendimento se chama *agente*, e este outro *possível*. Porque o ofício daquele é fazer estas espécies inteligíveis; e o deste é recebê-las para entender por elas; e como de sua natureza está a modo de um espelho liso, e nu de formas, com uma capacidade ou possibilidade universal para todas as espécies inteligíveis, que lhe vierem, por isso se chama *entendimento possível*. E assim como o espelho é todos os objetos representativamente: assim este entendimento é todas as cousas intencionalmente: *Intellectus inlelligendo fit omnia*.

"Porém advirta-se, que suposto que ambas estas virtudes se chamam *entendimentos*, o *entendimento possível* é o que entende, e não o *agente*. Não o *agente*; porque produzir espécies inteligíveis, não é entender, senão fazer as cousas inteligíveis: assim como produzir o objeto externo (v. g. a parede alva, ou a voz sonora) espécies sensíveis, que são as que vemos rebater no espelho, ou ouvimos rebater nos ecos dos montes, não é sentir, senão fazer-se sensível aos olhos, ou aos ouvidos. O *possível* sim; porque este entendimento é o que informado com a espécie inteligível produz

121. Vários nomes da inteligência. — A inteligência, ficando sempre uma e a mesma faculdade, toma vários nomes segundo as diversas funções que exerce, e assim chama-se *razão*, *consciência*, e *memória intelectual*.

122. Razão. — *Razão* é a própria inteligência, que, por meio do raciocínio, de verdades já conhecidas deduz outras verdades não conhecidas. — Digamos alguma coisa da sua *divisão* e da sua *identidade real* com a inteligência.

a) Divisão da razão. — A *razão* divide-se em *teorética* e *prática*. — A *teorética*, ou *especulativa*, limita-se a percepção da verdade. A *prática* aplica à operação a verdade percebida. — A razão *teorética* e a *prática*, não são duas faculdades distintas, mas duas funções da mesma faculdade; pois que o objeto da razão *teorética* é o mesmo que o da *prática*, e é apenas *acidental* que a razão *prática* aplique à operação a verdade, que a razão *teorética* considera em si mesma.[1]

---

o ato de entender; assim como a potência visiva informada com a espécie de parede alva produz o ato de ver: e a potência de ouvir informada com a espécie de voz sonora, produz o ato de ouvir.

"De sorte que na parte intelectiva da alma racional há duas produções: uma da espécie inteligível, outra do ato de entender: e por conseguinte há duas recepções destas duas cousas: a produção da espécie toca ao *entendimento agente*; a do ato de entender ao *entendimento possível*: e a este mesmo tocam ambas as recepções, assim a da espécie, que veio a parar nele, como a do ato, que nasceu nele.

"Porém ainda que um só destes entendimentos é o que entende, ambos eles são lumes. Porque lume espiritual é tudo o que é manifestativo das cousas espirituais: e o entendimento agente manifesta ao entendimento possível as espécies inteligíveis, que são espirituais: o entendimento possível manifesta a alma a verdade das cousas, e faz juízo delas; e assim o seu objeto é a verdade em toda a sua amplitude, ou esfera" (*Luz e Calor*, Primeira parte, Doutrina III).

Voltaremos a este assunto na seção seguinte. — Ninguém estranhe se, na presente seção que é destinada ao tratado das *faculdades* do homem, dissemos alguma coisa acerca das suas *operações*. As faculdades, como provamos, distinguem-se e conhecem-se pelas suas operações. E, pois, natural que, no tratado das faculdades, se fale das operações.

1 *Kant* (*Crítica da razão pura*) ensinou erradamente que a razão *teorética* e a *prática* são duas faculdades distintas e diversas.

A razão *prática*, aplicando às operações os princípios universais, forma juízos particulares acerca de certos e determinados atos. Para isso, emprega um silogismo. A premissa *maior* deste silogismo contém um princípio universal; a premissa *menor*

indica que um certo e determinado sujeito está contido no sujeito do princípio universal; a *conclusão* infere que ao sujeito particular compete a propriedade, que se atribui ao sujeito universal. Exemplo: *Os filhos devem respeitar seus pais*; *Pedro é filho de Paulo*; *logo Pedro deve respeitar Paulo* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 11).

Com a razão *prática* está intimamente ligada a *sindéreses*. — A *sindéreses* é o *hábito natural dos princípios morais* ou *axiomas práticos*. Assim como a razão *teorética* discorre acerca de assuntos *especulativos*, assim a razão *prática* discorre acerca de assuntos *práticos*. Ora, o discurso, como todo e qualquer movimento, deve ter o seu começo e o seu termo num ponto imóvel; e este ponto imóvel deve ser constituído pelos primeiros princípios. Deve, portanto, o homem possuir os primeiros princípios tanto da ordem *especulativa* (todo o efeito exige uma causa), como da *prática* (deve fazer-se o bem; deve evitar-se o mal). Ora, os primeiros princípios da ordem *especulativa* não pertencem a uma faculdade especial, mas derivam de uma disposição natural, que a inteligência tem para formar juízos relativos aos princípios *teoréticos* ou *especulativos*, e que se chama *hábito dos princípios*. Logo, também os primeiros princípios da ordem *prática* não derivam de uma faculdade especial, mas de uma disposição ou inclinação natural que a inteligência tem para formar juízos relativos aos princípios *práticos*, e que se chama *sindéreses* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 12). — O hábito dos primeiros princípios *práticos*, como também o dos primeiros princípios *especulativos*, diz-se *natural*, enquanto se adquire sem esforço e por uma simplicíssima abstração da inteligência agente, e não se corrompe nem se destrói. (*Sum. Theol.*, 1-2, q. 53, a. 1).

A *razão* costuma também dividir-se em *superior* e *inferior*. A *superior* julga das coisas, segundo as verdades eternas, necessárias e imutáveis da inteligência divina, que é o exemplar de todos os entes criados. A *inferior* julga das coisas, segundo as verdades temporâneas, acidentais e mutáveis, que se conhecem pela consideração das coisas criadas. Assim a razão *superior* afirma que se devo obedecer ao rei, porque Deus o *quer*; e a *inferior* diz que se deve obedecer ao rei, porque a *felicidade da nação o exige*.

Como se vê, a divisão da *razão* em *superior* e *inferior* baseia-se na qualidade do seu objeto, que é a verdade; assim como a divisão da mesma faculdade em *teorética* e *prática* se funda no *fim*, para que consideramos a verdade.

A razão *inferior* e a *superior* não são duas faculdades, mas duas funções da mesma faculdade. Porquanto, as verdades eternas, necessárias e imutáveis, que são o objeto da razão *superior*, e as verdades temporâneas, contingentes e mutáveis, que são o objeto da razão *inferior*, embora sejam *materialmente* muitas e diversas, todavia constituem um só objeto *formal*; pois todas são atingidas enquanto *imateriais* ou *universais*, e a unidade ou multiplicidade das faculdades depende, como dissemos, da unidade ou multiplicidade do seu objeto *formal* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 9).

A razão *superior*, ainda que seja mais nobre e mais elevada do que a *inferior* (pois aquela julga das coisas por critérios mais altos do que esta), contudo, na sua operação, é *posterior* à razão *inferior*; pois não podemos elevar-nos à consideração do eterno e do imutável, senão pela consideração do temporâneo e do mutável.

b) A razão e a inteligência não são duas faculdades distintas, mas são dois nomes da mesma faculdade.

a) *Não são duas faculdades distintas.* A *razão* e a *inteligência* seriam duas faculdades distintas, se o objeto e o ato de uma fossem *formalmente* distintos do objeto e do ato da outra. Ora, os objetos e os atos da *razão* e da *inteligência* não são *formalmente* distintos. — Não são distintos os *objetos*; pois tanto a *razão* como a *inteligência* têm por objeto o *imaterial* e o *universal*. — Não são distintos os *atos*; porque o ato da *inteligência* é a *intuição* e o da *razão* é o *raciocínio*, ora a intuição e o raciocínio não são operações *especificamente* diversas. Logo a *inteligência* e a *razão* não são duas faculdades distintas.[1]

b) *Mas são dois nomes da mesma faculdade.* É um corolário da proposição antecedente. Se a *inteligência* e a *razão* não são duas faculdades distintas, é necessário concluir que são apenas dois nomes da mesma faculdade, isto é, que uma e a mesma faculdade intelectual, — enquanto percebe *imediatamente* a verdade, chama-se *inteligência*, — e, enquanto

---

Cousin afirma que a razão *superior*, sendo o meio pelo qual a razão divina comunica com a razão humana, existe fora de nós. — Os *ontologistas* dizem que a razão *superior* é a própria razão *absoluta* — a divina.

Estas opiniões são falsas. A razão *superior* e a *inferior* não são duas faculdades distintas, mas indicam apenas duas funções distintas, embora não diversas *formalmente*, de uma e a mesma faculdade. Sendo assim, é claro que a *razão superior* não está acima de nós, mas está dentro de nós, é *pessoal* e *própria* de cada um de nós, como *pessoal* e *própria* de cada um de nós é a razão *inferior*.

Objetam: O homem percebe o imutável. Ora, o imutável não pode ser percebido pela razão humana, porque esta é mutável. Logo, deve ser percebido por uma *razão superior* à nossa, e por isso a *razão superior* está *fora* ou *acima* de nós.

Respondemos que não só *não repugna*, mas até é *necessário* que a nossa alma perceba o *imutável* por meio de uma faculdade *mutável*. — *Não repugna*; pois que a nossa alma, na sua percepção, não *cria* as propriedades ou relações das coisas, limita-se a investigá-las e descobri-las. — *É necessário*; visto que o meio, pelo qual conhecemos o imutável, deve ser *intrínseco* a nossa alma, pois o conhecimento é uma operação *imanente*, e tudo o que está em a nossa alma é mutável.

1 O argumento, tirado da identidade do *objeto* da *inteligência* e da *razão*, pode expor-se deste outro modo. — A *inteligência* considera os *princípios* dos raciocínios; e a *razão* tira as *conclusões*, contidas naqueles princípios. Ora, a *razão* não poderia tirar as *conclusões*, contidas em certos *princípios*, se não conhecesse também os próprios *princípios*. Se a *razão*, além das conclusões, conhece também os *princípios* dos raciocínios, o objeto da *razão* é o mesmo que o da *inteligência*. Se o objeto é o mesmo, a *razão* e a *inteligência* não são duas faculdades distintas.

de uma verdade conhecida deduz outra verdade não conhecida, diz-se razão. Logo, são dois nomes da mesma faculdade.[1]

123. Consciência. — *Consciência* é a própria inteligência, que, pela reflexão, percebe a *existência atual* das suas operações *espirituais*. — Que a inteligência, por ser uma faculdade *imaterial* ou *espiritual*, possa, pela reflexão, perceber a atual existência das próprias operações *intelectuais*, é uma verdade demonstrada pela razão e confirmada pela experiencia.[2]

---

1 *Kant* opinou que a *inteligência* o a *razão* são duas faculdades *especificamente* distintas. Outros escritores e naturalistas modernos fazem a mesma distinção, atribuindo a *inteligência* aos animais superiores e reservando a *razão* para o homem. *Flourens* diz: "A *inteligência* propriamente dieta começa com os animais superiores; a *razão* é propriedade exclusiva do homem" (*De la vie et de l'intellig.*, p. I, ch. VII).

A opinião de *Kant*, como a dos outros, e falsa. Porquanto, como provamos, a faculdade *intelectual* é a que percebe o *imaterial* ou *universal*. Ora, o *imaterial* ou *universal* pode perceber-se — ou *direta* e *imediatamente*, isto é, em si mesmo, — ou *indireta* e *mediatamente*, isto é, por meio do uma verdade já conhecida. Enquanto percebe o imaterial *direta* ou *imediatamente*, a faculdade *intelectual* chama-se *inteligência*; enquanto percebe o imaterial *indireta* ou *mediatamente*, diz-se *razão*.

A *inteligência*, pois, e a *razão* não denotam uma distinção de faculdades, mas apenas uma diferença no modo de conhecer. A mesma faculdade perceptiva, enquanto conhece por simples *intuição*, diz-se *inteligência*, e, enquanto conhece pelo *discurso* ou *raciocínio*, chama-se *razão*. O *raciocínio* está para a *intuição*, como o *movimento* para o *repouso*. Ora, é claro que o *movimento* e o *repouso* não são atos das duas potências ou faculdades distintas, mas são dois atos de uma e a mesma potência; porque é sempre em virtude da mesma natureza que um ente se move para um Jogar e nele descansa. Logo, a inteligência e a razão não são duas faculdades. — Os Anjos apreendem, simplesmente e sem discurso, a verdade das coisas, e por isso são chamados *inteligências*; os homens chegam ao conhecimento da verdade pelo discurso ou raciocínio, e por isso são chamados *racionais*.

Mas, como dissemos, o movimento procede sempre de um ponto imóvel e num ponto imóvel acaba. Por isso, a *razão*, quando começa o seu discurso de invenção ou inquisição, parte de verdades simples ou intuitivamente percebidas, que são os *primeiros princípios*, o depois de ter chegado ao termo, analisa a conclusão e resolve-a nos mesmos princípios, e assim julga da retidão do discurso. Deste modo, a razão refere-se à inteligência, como ao seu princípio e ao seu termo. (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. S, QQ. DD. *De verit.*, q. 15, a. 1).

S. Tomás nota também que *intelecto* e *inteligência*, se se tomam em sentido *lato*, significam e são uma e a mesma coisa, — mas, se se tomam em sentido *rigoroso*, distinguem-se como a *potência* e o *ato*, porque a *inteligência* é o *ato* do *intelecto* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 10).

2 É um fato inegável que a nossa inteligência não só percebe os objetos

externos, mas, depois de ter conhecido os objetos externos, é também capaz de refletir sobre si mesma, sobre os seus próprios atos, de modo que, ficando sempre uma e a mesma faculdade, se torna, simultaneamente, *sujeito inteligente* e *objeto entendido*. É a *reflexão perfeita*, dote exclusivo de uma faculdade *imaterial*, que, por ser simplicíssima, pode dobrar-se sobre si mesma, e como que compenetrar-se, havendo assim *identidade* entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. — Esta reflexão diz-se *subjetiva*, e distingue-se da *objetiva*, a qual consiste em repetir os atos de atenção sobre um objeto externo, anteriormente percebido. — A percepção da nossa vida espiritual, ou o conhecimento das nossas operações espirituais, por meio da *reflexão perfeita* e *subjetiva*, e o ato *próprio* da *consciência intelectual*, ou, simplesmente, *consciência*. Diz S. Tomás: "Est alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid *extrinsecum*, scilicet *natura materialis rei*. Et ideo id quod *primo* cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum; et *secundario* cognoscitur *ipse actus*, quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit (*De anima*, lib. II, text. 53) quod objecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 87, a. 3).

De onde se deduzem as diferenças entre a *consciência sensitiva*, que se chama propriamente *sentido comum* e convém também aos animais, e a *consciência intelectual*, que é exclusivamente própria do homem. A consciência *sensitiva* é uma faculdade *orgânica*; a *intelectual* é uma faculdade *inorgânica*. A *sensitiva* tem por objeto as *operações sensitivas* e o *sujeito sensitivo agente*; a *intelectual* tem por objeto as *operações espirituais* e o próprio *espírito agente*. A *sensitiva* não é capaz de *reflexão perfeita*, porque é uma faculdade *extensa*, e por isso se uma sua parte pode dobrar-se sobre outra, não pode, contudo, dobrar-se sobre si mesma, e muito menos o todo pode refletir sobre o todo (opõe-se a lei da impenetrabilidade dos corpos); ao passo que a *intelectual*, sendo uma faculdade simplicíssima, pode duplicar-se em sujeito e objeto, é capaz de uma perfeita reflexão. Diz S. Tomás: "Nullus sensus seipsum cognoscit, ac suam operationem; visus enim non videt seipsum, nec videt se videre. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere" (*Cont. gent.*, 1. II, c. 66; — Cf. *Sum. Theol.*, p I q. 14, a. 2 ad 1).

Alguns filósofos negaram a possibilidade da *reflexão subjetiva*, e por isso a existência da *consciência intelectual*. — *Locke* escreveu que "a nossa inteligência é semelhante aos olhos, que vêm os objetos externos, mas não se vêm a si mesmos". — *Comte* disse que a doutrina relativa à *consciência intelectual* se funda num *dualismo absurdo*, porque é absurdo que o nosso espírito possa ser, ao mesmo tempo, *sujeito inteligente* e *objeto entendido*. — Outros escritores identificam a *consciência* com o *conhecimento intelectual*, pelo fato do haver em ambos estes atos o *dualismo*, isto é, a distinção entre o *sujeito*, que conhece, e o *objeto*, que é conhecido.

Estas opiniões são falsas. É falsa a opinião de *Locke*. Porquanto, esse escritor identifica a nossa inteligência com as faculdades sensitivas; o que, como vimos, é completamente falso. — É falsa a opinião de *Comte*. Desde o momento que se admite, como não se pode deixar de admitir, que a inteligência é uma faculdade

Vamos indicar o seu *objeto*, as suas *espécies*, e provar a sua *identidade real* com a inteligência.

a) Objeto da consciência. — O objeto da *consciência* é *direto* e *indireto*. — O objeto *direto* é constituído pelas nossas *operações espirituais*, *atualmente* presentes. Na verdade, o objeto *direto* de uma faculdade é o que ela *primeiramente* percebe. Ora, a consciência *primeiramente* percebe as nossas *operações espirituais*, que por si e imediatamente estão ao alcance da reflexão. — O objeto *indireto* é o próprio *sujeito agente*.

---

espiritual, isto é, não ligada à matéria, o tal *dualismo* não só não repugna, mas é muito natural. Para a *distinção* não é necessária a *separação*, nem a *diversidade*. — É falsa a opinião dos que confundem a *consciência* com o *conhecimento intelectual*. Na verdade, o *conhecimento* tem pôr termo os objetos diversos do *eu*, ou o *eu* considerado enquanto é uma *essência* ou *natureza*; ao passo que a *consciência* tem pôr termo os *atos* do *eu*, e o próprio *eu* mas considerado enquanto é o *sujeito agente*. Uma coisa é *conhecer*; outra é *conhecer que se conhece*. Uma e a mesma é a faculdade que opera, mas os atos são diversos. Diz S. Tomás: "Ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno ato intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno ato intelligitur res cum sua perfectione. Unde *alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem*" (*Sum. Theol.*, p. I, p. 87, a. 3 ad 2).

Do que deixamos dito deduz-se que a *consciência*, tomada em sentido rigoroso, é uma faculdade exclusivamente própria dos seres inteligentes. Os animais irracionais poderão mostrar, nos seus atos, uma certa aparência de reflexão perfeita; mas, se analisarmos esses atos, veremos que reflexão perfeita não há, nem pode haver. A sua alma, ligada com a matéria para existir e operar, não se pode desligar da matéria para *refletir* sobre si mesma e os seus atos. — Os seus fantasmas representam as sensações e o próprio organismo, mas não se representam a si mesmos, nem o princípio, de que derivam. Por isso o animal não pode atribuir a si mesmo o que percebe pelas suas faculdades. Quem não se podo dobrar sobre si mesmo, não pode ter consciência do que nele se realiza; quem não diz *eu*, não pode dizer *meu*. O animal, pelo ato da imaginação, percebe as suas sensações, mas não as percebe como *suas*; percebe-as como coisas *intimas*, mas não as reconhece como *próprias*. Os atos da percepção são seguidos pelos atos do apetite; mas esse nexo o animal nem o conhece nem o determina livremente. Concluímos que, entre todas as criaturas visíveis, só o homem tem *consciência* dos seus atos, da sua identidade, da sua personalidade. Admirável prerrogativa esta, que imprime na nossa vida intelectual uma semelhança, ainda que remotíssima, da própria vida de Deus! Assim como a inteligência do Pai, pelo conhecimento da essência divina, gera o Verbo, que é imagem substancial do seu Princípio, assim também a inteligência humana, quando, pela reflexão, se percebe a si mesma, produz uma imagem, um verbo, que traz gravada a semelhança do princípio, de que procede e que é a própria inteligência. (Cf. S. Tomás, QQ. DD., q. II de Pot., a. 1).

Porquanto, a alma, por meio da *consciência*, percebe as operações espirituais não só como presentes, mas também como *próprias*. Ora, não poderia conhecer as operações como próprias, se não se conhecesse, ao mesmo tempo, como princípio das mesmas operações, e por isso não atingisse o próprio *sujeito agente*.[1]

b) Divisão da consciência. — A *consciência* divide-se em *habitual* e *atual*. — Consciência *habitual* é a que *atualmente* não exerce o seu ato, mas tem grande facilidade em o exercer. — Consciência *atual* é o próprio ato da consciência, com que a alma percebe as suas operações e o sujeito pensante.[2]

---

1 As operações *intelectuais*, do que temos consciência, não são apenas os atos da *inteligência*, mas também os da *vontade*, pois que também estes, por serem espirituais, são inteligíveis (*Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 4).

Dissemos — as operações *intelectuais*; pois que as operações *sensitivas*, sondo materiais. não são percebidas pela *consciência*, que é uma faculdade imaterial, mas pelo *sentido comum*.

Devemos notar: — 1º) pela *consciência*, conhecemos o próprio *sujeito agente*, não na sua *íntima natureza*, isto é, não como uma substância espiritual, mas como *princípio* e *causa* das operações *intelectuais*; — 2º) o objeto *próprio* da consciência é o ato *interior*, não enquanto este é *objetivo*, isto é, não enquanto este representa ou pode representar um *objeto*, mas enquanto é *subjetivo*, isto é, enquanto é um *fenômeno interior*, ou uma *modificação* da faculdade intelectual, porque a percepção do *objeto*, representado pelo ato intelectual, pertence à *inteligência*.

Vacherol, com os *Cartesianos*, opinou que, por meio da *consciência*, conhecemos a própria *natureza* da nossa alma. — Esta opinião é falsa. Porquanto a consciência só atesta o que se passa na alma; mas isto não basta para conhecermos a *natureza* da alma, pois que, para isso, é necessário fazer um raciocínio, que do conhecimento da natureza das operações da alma se eleve ao conhecimento da *natureza* da própria alma. — De mais, todos têm a consciência de si mesmos, mas nem todos conhecem a *natureza* da sua alma.

Hamilton disse que, por meio da consciência, percebemos o mundo exterior. — O erro é manifesto. O mundo exterior só pode ser e é percebido polos sentidos *externos*, quo estão ao contato imediato com as coisas visíveis; mas o que se passa no íntimo do nosso espírito só pode ser percebido por uma faculdade espiritual, como é a consciência.

2 Alguns escritores negam a divisão da *consciência* em *habitual* e *atual*, dizendo que temos *continuamente* uma consciência *atual* das operações *intelectuais*. — Esta opinião é falsa. Para que o exercício da consciência fosse sempre *atual*, seria necessário que o ato do pensamento fosse continuo, ou que tivéssemos constantemente consciência do nosso pensamento. Ora, é falso que o ato do pensamento seja

continuo; porque a nossa inteligência, como provamos, é uma faculdade *potencial*, que sempre *pode* entender, mas que nem sempre exerce o seu ato; — como também é falso que tenhamos constantemente consciência do nosso pensamento, porque muitas vezes pensamos, sem que, todavia, reflitamos sobre o nosso pensamento.

A consciência costuma dividir-se também em *espontânea* e *reflexa*, *clara* e *obscura*, *distinta* e *confusa*, *individual* e *social*. — Digamos alguma coisa acerca destas espécies.

a) *Consciência espontânea* e *reflexa*. — *Espontânea* é a simples percepção dos fenômenos psíquicos, sem que se distinga o sujeito, que percebe, da operação, que é percebida. — *Reflexa* é a percepção dos fenômenos psíquicos, e também da nossa personalidade, enquanto é causa desses fenômenos e é distinta deles. — A *espontânea* chama-se também *atual*, ou *de primeiro grau*, ou simplesmente *percepção*; e a *reflexa* diz-se também *substancial*, ou de *segundo grau*, ou *apercepção* (Leibnitz). — Outros dizem que a *consciência* — é *espontânea*, quando se excita por si mesma ao ato, — e é *reflexa*, quando é provocada pelo apetite, sensitivo ou intelectual.

b) *Consciência clara e obscura*. — Esta divisão, como também a seguinte, refere-se aos diversos graus de consciência, enquanto os nossos atos internos, ou fenômenos psíquicos, podem ser mais ou menos advertidos. — É *clara*, quando adverte plenamente um fenômeno interior, sem perceber a distinção entre os vários estados psíquicos, *presentes* e *anteriores*. — É *obscura*, quando nem a advertência dos fatos internos é plena. — A *obscura* costuma chamar-se também *subconsciência*, a qual tem, naturalmente, vários graus, desde o vértice, que se aproxima da consciência *clara*, até ao ínfimo limite, que se perde quase na *inconsciência*, isto é, na *privação* de *consciência*. — Para alguns escritores a *subconsciência* é uma disposição psíquica, inata ou adquirida, pela qual a nossa consciência é capaz de concretizar, e muitas vezes concretiza, num fato psíquico certos princípios, teoréticas ou práticos, ou certos sentimentos morais, que estavam na consciência num estado *germinal* e latente.

c) *Consciência distinta e confusa*. — É *distinta*, quando, além de uma clara ou plena advertência do estado subjetivo, se conhece também a diferença entre os vários estados psíquicos, presentes e anteriores. — É *confusa*, quando, embora se tenha uma percepção clara ou plena do estado subjetivo, todavia não se distingue a diferença entre o estado presente e os anteriores. Por isso a consciência *clara* pode ser *confusa*, como pode ser *confusa* uma idéia *clara*. — Alguns escritores dão a consciência *obscura* e *confusa* o nome de *subconsciência*, reservando para a consciência *clara* e *distinta* o nome de *consciência*. — *Leibnitz* (*Nouveau essai*, lib. II, XXIX) distingue quatro *graus nos estados da consciência:* claros *e* distintos, claros *e* confusos, surdos, mais do que surdos.

d) *Consciência individual e social*. — A *individual* é a percepção que o homem tem das suas operações espirituais, e da própria personalidade, enquanto é o sujeito substancial, imutável e imanente dos mutáveis fenômenos psíquicos. Esta percepção diz-se também *autoconsciência, subconsciência, consciência* do *eu*. É pela consciência *individual* que o homem, através dos mutáveis e diversos fenômenos

c) A consciência não é realmente distinta da inteligência. — A consciência seria uma faculdade realmente distinta da *inteligência*, se o objeto *formal* daquela fosse distinto do desta. Mas não é assim. Na verdade, a *consciência*, tem por objeto as operações espirituais e o sujeito pensante. Ora, as operações espirituais e o sujeito pensante são coisas imateriais, e tudo o que é imaterial é inteligível, e tudo o que é inteligível é objeto da inteligência. — De mais, a inteligência, por ser espiritual, pode refletir sobre si mesma, e perceber as próprias percepções e por isso o próprio sujeito agente. Logo, a *consciência* não é realmente distinta da *inteligência*.[1]

---

psíquicos, percebe a *unidade* e a *continuidade* da sua vida, e reconhece o próprio *eu* substancial, sempre idêntico e permanente. Note-se que o *eu* é todo o nosso ser, é a nossa pessoa, é o composto de alma e do corpo. — A *social,* dieta impropriamente *consciência,* é a maneira de pensar ou o estado psíquico da sociedade, que se manifesta exteriormente nos atos, nas instituições, nas conversas, nos escritos, etc. Diz-se também *coletiva,* e segue as várias formas de sociedade: daí a consciência *doméstica, civil, religiosa,* etc. À *social* reduz-se a consciência *científica,* própria das pessoas sabias, que se desenvolve sob as irradiações da ciência e se distingue da *vulgar,* própria do povo.

1 *Reid, Dugald-Stewart* e *Balmes* pensaram que a *consciência* é uma faculdade realmente distinta da inteligência. Repetimos que a *consciência* é a mesma energia intelectual, enquanto reflete sobre si mesma, e se conhece por si mesma.

Muitos escritores modernos erram acerca da faculdade, por meio da qual a alma percebe as próprias operações. Admitem uma faculdade, *especificamente* distinta da inteligência e dos sentidos, a qual dão o nome de *sentido intimo* ou *consciência* e a que atribuem a percepção *direta* de todas as operações humanas, não só intelectuais, mas também sensitivas.

Repetimos — 1º) que, se a percepção das operações imateriais e intelectuais exige uma faculdade imaterial, como é a *consciência,* a percepção das operações sensitivas exige uma faculdade material, que é o *sentido comum;* porque objetos *formal* e *especificamente* diversos exigem faculdades *formal* e *especificam ente* diversas: — 2º) que a *consciência* é uma faculdade *realmente* distinta dos sentidos, mas não da *inteligência.*

A consciência, de que até agora temos falado, não é a *moral,* mas a *psicológica.* — Para melhor compreender esta distinção, devemos advertir que a nossa alma pode considerar as suas operações espirituais com o dúplice fim — ou do perceber a sua existência, — ou de conhecer se estão, ou não, conformes com as regras dos costumes. Daí a distinção da consciência em *psicológica* e *moral.* A *psicológica* refere-se à existência das operações; a *moral* versa acerca da conveniência das mesmas operações com as regras dos costumes. — A consciência, de que se ocupa a Metafisica, é a *psicológica;* da consciência *moral* trata a Filosofia moral.

124. Memória intelectual. — *Memória intelectual* é a própria inteligência, enquanto *conserva* as *próprias* percepções *intelectuais passadas*, e as *reconhece* como *próprias* e como *passadas*. — A inteligência, sendo dotada de uma natureza incorruptível, pode *conservar* as percepções *intelectuais* passadas, e, refletindo sobre si mesma e sobre os seus atos, pode *reconhecer* aquelas percepções como *próprias* e como *passadas*.

Diremos alguma coisa acerca do *objeto* da *memória intelectual*, e provaremos que, se ela é *especificamente* distinta da *memória sensitiva*, não o é da *inteligência*.[1]

a) Objeto da memória intelectual. — O objeto *próprio* da *memória intelectual* é tríplice: *direto*, *indireto* e *implícito*. — O *direto* é constituído pelas operações *intelectuais passadas*, como tais; — o *indireto* é formado pelos *objetos* daquelas percepções; — o *implícito* é o nexo existente entre as percepções *intelectuais* e o sujeito, que as reconhece como *próprias*.[2]

---

1 A *memória intelectual* não forma novas percepções, mas reproduz as que anteriormente se formaram. — Esta disposição para reproduzir as percepções passadas — não é mera *potência*, pois que a *potência* pode encontrar muitas dificuldades na realização do *ato*, ao passo que a *memória intelectual* não encontra a mínima dificuldade na reprodução das percepções; nem é *ato*, pois que a consciência atesta que o exercício *atual* da *memória* não é continuo; — mas é um *hábito*, porque a *memória*, com a máxima facilidade, reproduz as percepções passadas. — Os escolásticos dizem que a *memória intelectual* é a faculdade que conserva as *espécies inteligíveis*, anteriormente formadas. É a mesma coisa. Entanto se conservam as percepções *intelectuais passadas*, enquanto se conservam as *espécies inteligíveis*, que são o princípio dessa s percepções. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 6).

2 O objeto do uma faculdade *espiritual* não pode deixar de ser *imaterial*. Por isso, tanto a relação de *tempo*, que distingue as percepções *intelectuais*, como o *nexo*, que existe entre essas operações e o seu sujeito, são coisas conhecidas por um modo *imaterial*, como é próprio da inteligência.

Objetam: A *memória*, no seu próprio conceito, é a percepção do *passado*. Ora, o *passado*, por ser uma coisa particular e concreta, é objeto de uma faculdade *sensitiva*, e não de uma faculdade *intelectual*. Logo, o objeto da *memória intelectual* não pode ser o *passado*.

Resposta. Concedendo a premissa *maior*, devemos distinguir a *menor*. O *passado* pode referir-se — tanto ao *ato*, por que percebemos um ente, — como ao próprio *ente*, que é percebido. — Se se referir ao *ente*, que é percebido, o *passado* é objeto *próprio* da memória *sensitiva*, porque um ente *passado* é um ente *singular* e *concreto*, determinado pela circunstância do *tempo*, e por isso só pode ser percebido diretamente por uma faculdade *sensitiva*, — e não pode ser objeto próprio da *inteligência*, porque esta considera a essência das coisas, abstraída de todas as circunstâncias de

b) A memória intelectual é especificamente distinta da memória sensitiva. — Duas faculdades são *especificamente* distintas, quando os seus respectivos objetos são *especificamente* distintos. Ora, o objeto próprio da memória *sensitiva*, por ser *sensível* e *material*, é *especificamente* distinto do objeto da memória *intelectual*, que é *imaterial* e *espiritual*. Logo, a memória *intelectual* é *especificamente* distinta da memória *sensitiva*.[1]

---

tempo e de *lugar*. — Se, porém, se referir ao *ato*, o *passado* é objeto *próprio* não só de uma faculdade *sensitiva*, mas também o é da *inteligência*, porque o ato da inteligência, embora *singular* ou *particular*, produzido nesta ou naquela diferença de tempo, todavia é sempre *imaterial* ou *espiritual*; e por isso a inteligência, assim como se percebe a si mesma, embora seja uma coisa singular, assim também percebe o seu ato, embora seja este singular e concreto (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 6 ad 2).

Dissemos que os objetos *passados*, como *tais*, não formam o objeto *próprio da memória intelectual*. Todavia isso não obsta a que esta faculdade perceba de algum modo os objetos *passados,* como *tais;* pois a experiência atesta que falamos e raciocinamos desses objetos. Devemos, pois, dizer que, assim como a inteligência percebe os entes *singulares* e *materiais,* refletindo sobre os fantasmas, assim, também a memória *intelectual* reconhece os objetos *passados,* como *tais,* refletindo sobre a memória *sensitiva,* de que esses objetos formam o objeto *próprio.*

Insistem: Os atos *passados* da inteligência, pelo fato de serem *passados,* são particulares e concretos, e por isso não podem, de modo algum, ser objeto da *inteligência,* que só atinge o universal e o abstrato.

Repetimos que a inteligência não percebe o particular ou concreto, quando este e *material;* mas percebe-o, quando é *imaterial.* Ora, os atos da inteligência, posto que, pelo fato de se considerarem como *passados,* sejam particulares e concretos, são, contudo, *imateriais.* Logo, a inteligência, assim como se entende a si mesma, embora seja singular, assim também entende as próprias percepções, embora singulares ou existentes numa certa diferença do tempo. Diz S. Tomás: *"Singulare* non repugnat intelligi inquantum est singulare, *sed inquantum est materiale,* quia nihil mtelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid *singulare* et *immateriale,* sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi" (*Sum. Theol,* p. I, q. 86, a. 1 ad 3).

1 O objeto da memória *sensitiva* é *sensível;* porque, como dissemos, tanto as percepções *passadas,* que a *memória sensitiva* conserva e reproduz, como também os *objetos* dessas percepções, são coisas *sensíveis* e *materiais.* O objeto da memória *intelectual* é *imaterial;* porque as percepções *intelectuais passadas,* que a memória *intelectual* conserva e reproduz, os *objetos* dessas percepções e o *nexo* entre as percepções e o seu sujeito, são coisas *espirituais* e *imateriais.* — Além disso, a memória intelectual não só conserva as *próprias* percepções *passadas,* o que faz também a *sensitiva,* — mas também, por ser dotada de reflexão e de poder abstrativo, *reconhece* essas percepções como *próprias* e como *passadas,* o que não faz a *sensitiva,* a qual, não refletindo sobro

c) A memória intelectual não é especificamente distinta da inteligência, mas é uma função especial desta faculdade.

a) Não é especificamente distinta da inteligência. Com efeito, duas faculdades não são *especificamente* distintas, quando os seus objetos não são *especificamente* distintos. Ora, o objeto da memória *intelectual* e o da *inteligência* não são *especificamente* distintos; pois a memória *intelectual conserva* e *reconhece* as próprias percepções *intelectuais*, que, por serem *imateriais*, estão compreendidas no objeto da *inteligência*.[1]

---

si mesma, não pode conhecer o *eu* como sujeito de sensações, nem conhecer o abstrato (como é o *passado, em quanto tal*).

1 Muitos escritores modernos afirmam que a memória *intelectual* é uma faculdade *especificamente* distinta da *inteligência*.

Esta afirmação é falsa; pois, como está provado no testo, o objeto da *memória intelectual* não é *especificamente* distinto do objeto da *inteligência*. — De mais, a *inteligência* pode exercer as funções da *memória intelectual*, que são *conservar* e *reconhecer* as percepções *intelectuais passadas*. Pode *conservá-las*; pois que a inteligência, sendo dotada de uma natureza mais duradoura e mais forte que a dos sentidos, pode, com maior facilidade que estes, reter os próprios conhecimentos. Pode *reconhecê-los*; pois que a inteligência, tendo o poder de refletir sobre si mesma e sobre as *próprias* operações, *existentes numa certa diferença de tempo*, pode perceber não só que *presentemente* percebe, mas também que *anteriormente* percebeu (*Sum. Theol.*, p. T, q. 79, a. 7).

Objetam: A memória *intelectual* atinge o inteligível enquanto é *passado*, e a inteligência atinge-o enquanto é *presente*. Logo, sendo diversos os objetos *formais* das duas faculdades, também estas devem ser diversas.

Resposta. Concedemos o antecedente, mas negamos o conseqüente. A diversidade entre dois objetos só exige e supõe faculdades diversas, quando é *essencial* ou *substancial*, e não quando é apenas *acidental*. Assim o *som* e a *cor* supõem sentidos diversos, porque a *cor* e *essencialmente* diversa do *som*; mas a cor *verde* e a cor *vermelha* não se referem a duas faculdades diversas, porque o *verde* e o *vermelho* são *acidentais* a cor. Ora, se o *inteligível* e o *sensível* exigem duas faculdades diversas, porque o *inteligível* é *essencialmente* diverso do *sensível*, não exigem duas faculdades diversas o inteligível *presente* (objeto da *inteligência*) e o inteligível *passado* (objeto da *memória intelectual*), porque o *presente* e o *passado* são coisas *acidentais* para o *inteligível*, que consiste inteiramente na reprodução ou expressão da *essência* das coisas, abstraída do todas as condições de *tempo* e de *lugar*. (S. Tomás, *De Verit.*, q. 10, a. 3).

Agora vemos a razão por que a *memória intelectual* não é uma faculdade distinta da *inteligência*, ao passo que a *memória sensitiva* é distinta de todas as outras faculdades sensitivas. A faculdade *perceptivo-intelectual*, por ser inorgânica ou espiritual, não só pode *perceber* as coisas, mas também *conservar* e *reproduzir* essas *percepções*; e por isso a faculdade *intelectual* que *percebe* não se distingue da faculdade que *conserva* e *reproduz* as percepções. Pelo contrário, uma faculdade *perceptivo-sen-*

b) Mas é uma função especial da inteligência. Porquanto, a função, por que a inteligência *conserva* e *reconhece* as percepções *passadas*, é distinta daquela, por que a mesma inteligência percebe *atual* e *presentemente* a essência das coisas.[1]

ARTIGO II
Vontade, sua natureza e liberdade

125. Vontade. — *Vontade*, ou *apetite intelectual*, é a faculdade pela qual o homem tende para o bem *imaterial*, conveniente a natureza *racional* e percebido pela *inteligência.*

Esta faculdade existe no homem. Com efeito, as tendências de um ente são sempre proporcionadas aos seus conhecimentos. Ora, o homem, pela *inteligência*, conhece o bem que aperfeiçoa a sua natureza racional. Logo, deve ter e tem uma tendência para esse bem. Esta tendência deriva da *vontade*.[2]

---

sitiva, por ser orgânica ou material, se *percebe* as coisas, não pode *conservar* nem *reproduzir* as percepções; porque uma faculdade *orgânica*, tendo uma só disposição, não pode exercer mais que uma função; e por isso a faculdade *sensitiva* que percebe deve distinguir-se da faculdade que *conserva* e *reproduz* as percepções. (S. Tomás, *De Verit.*, q. 10, a. 2).

1 Os principais auxílios da *memória intelectual* são dois: a *atenção* e a *associação das idéias.* — A *atenção* é a intensa aplicação da inteligência a um objeto. — A *associação das idéias* é o nexo que liga as idéias, de modo que a reprodução de uma traz a reprodução de outra. Esta associação é *natural* ou *artificial,* segundo a relação entre as duas idéias depende da *natureza* (como a que existe entro a *causa* e o *efeito*), ou da *arte (*como a que existe entre a *oliveira* e a *paz).* — A *associação* das idéias obedece a certas leis, que S. Tomás, explicando Aristóteles (De *mem. et rem.),* reduz a três, e quo são a lei de *semelhança,* a lei de *contrariedade,* a lei de *conjunção,* enquanto a lembrança de uma coisa traz naturalmente consigo a lembrança de outra coisa, ou *semelhante,* ou *contraria,* ou *unida,* de algum modo, a primeira. Restas leis *especiais* está incluída uma lei *geral,* chamada lei de *atenção,* segundo a qual nos lembramos mais facilmente das coisas, que foram percebidas com maior esforço de *atenção* (Cf. *Sum. Theol.,* 2-2, q. 49, a. 1).

2 A *vontade,* pois, distingue-se do *apetite natural,* do *apetite sensitivo* e da *inteligência.* — Distingue-se do *apetite natural;* porque este nasce da própria *natureza* do ente, sem percepção precedente, ao passo que a vontade supõe uma prévia

120. Objeto da vontade. — Objeto da *vontade* é o *bem imaterial, conveniente* a *natureza racional*, e *percebido pela inteligência.* — É o *bem imaterial*; pois a vontade, sendo, como veremos, uma faculdade *espiritual*, só pode tender para um objeto *imaterial*: — *conveniente a natureza racional*; pois que, para a vontade tender para um objeto, não basta que seja um *bem*, mas é mister que seja um bem *conveniente*: — *percebido pela inteligência*, visto que a vontade não pode desejar uma coisa, que não tenha sido anteriormente conhecida pela inteligência.[1]

127. Divisão do objeto da vontade. — O objeto da *vontade* divide-se em *adequado* e *inadequado*.

a) O objeto *adequado* (que iguala a capacidade da vontade, satisfazendo inteiramente as suas tendências) é o bem *universal*, que é só

---

percepção do bem. — Distingue-se do *apetite sensitivo;* porque este tende para um bem *sensível,* e a vontade para um bem *imaterial.* — Distingue-se da *inteligência,* porque o objeto desta faculdade, embora seja *materialmente* idêntico ao da *vontade,* todavia *formalmente* é diverso dele; visto que a inteligência apreende o ente enquanto é *verdadeiro,* e a vontade tende para o ente, enquanto é *bom* (Cf. S. Tomás, *De Ver.,* q. 22, a. 10).

Pela mesma inclinação, pela qual tende para o bem, que a inteligência conhece ser conveniente a natureza humana, a vontade foge do mal que a inteligência percebe ser prejudicial a mesma natureza.

Diz S. Tomás: "Todas as coisas são inclinadas pelo apetite para o bem, mas nem todas do mesmo modo. — Algumas são inclinadas para o bem unicamente pela natural tendência, e sem conhecimento algum, como são as plantas e os corpos inanimados. Esta inclinação chama-se *apetite natural.* — Outras são inclinadas para o bem com algum conhecimento, não enquanto percebem a própria razão ou essência de bem, mas enquanto conhecem um certo bem particular; assim os sentidos percebem o doce, o branco, etc. Esta inclinação chama-se *apetite sensitivo.* — Outras são inclinadas para o bem, e conhecem a própria essência de bem. Esta inclinação é própria dos seres inteligentes, e é a mais perfeita de todas. Porquanto, estes seres, além de terem uma tendência natural para o bem, como os que são destituídos de conhecimento, têm também uma inclinação, proveniente do conhecimento, e esta inclinação não só a têm para o bem *particular,* mas também para o bem *universal.* Esta inclinação chama-se *vontade"* (*Sum. Theol.,* p. I, q. 59, a. 1).

1 A vontade tende para o bem, que lhe apresenta a inteligência. Ora, a inteligência pode apontar um bem *verdadeiro,* ou um bem *aparente,* que na realidade é um mal. Por isso a vontade pode tender — tanto para um bem *verdadeiro,* — como para um bem *aparente.* Mas, nesta segunda hipótese, a vontade não tende *diretamente* para o *mal* enquanto *tal* (como erradamente afirmou Saisset, *Dict. phil.,* art. *Liberté*), mas tende para o mal, enquanto este é conhecido como bem.

bem e que por isso forma a nossa felicidade; pois que só o bem *universal* pode saciar completamente os desejos da alma. — O bem *universal* é o *fim último* da vontade.[1]

b) O objeto *inadequado* (que não iguala a capacidade da vontade, nem satisfaz perfeitamente as suas tendências) é todo o bem *particular*, que é uma participação *limitada* do bem *universal* e *absoluto*; porque todos os bens *particulares*, embora reunidos, por serem limitados, não podem satisfazer as infinitas aspirações da nossa vontade. — Os bens *particulares* são *meios* para a consecução do *fim último*.[2]

A vontade tende para os bens *particulares*, pelo fato de estes serem uma participação, mais ou menos limitada, do bem *universal*, e, tendendo para aqueles, tende para este, pois os meios empregam-se para a consecução do fim. — Deste modo o bem *universal* é o princípio e o fim, por que a nossa vontade tende para os bens *particulares*.[3]

128. A vontade é uma faculdade espiritual.

a) Toda a faculdade, cujo objeto é universal e imaterial, é *espiritual*; não só porque todo o ser tende para o bem, que lhe é semelhante, mas também porque o universal e o imaterial não podem impressionar uma faculdade material. Ora, o objeto da *vontade* é o bem *universal* e

---

1 O bem *universal* e *absoluto*, que é objeto adequado da vontade, não é um bem *concreto* e *determinado*, mas é um bem *abstrato* e *indeterminado*, formado pela inteligência, a qual exclui dos bens particulares todo o limite e toda a imperfeição. Todavia esse bem *universal, abstrato* e *indeterminado*, que a inteligência forma e aponta a vontade como o objeto da felicidade, supõe necessariamente a existência de um bem *universal*, mas *concreto* e *determinado;* porque os bens finitos supõem o bem infinito, e porque não pode ser irrazoável nem frustrada a tendência irresistível de todos os homens para a *felicidade*. Este bem, possuído, sacia completamente à vontade.

2 Os bons *particulares* e *relativos*, que formara o objeto *inadequado* da vontade, podem ser imateriais ou materiais, pois a vontade pode quere-los, enquanto convém — ou às faculdades *espirituais* do homem, — ou às suas faculdades *orgânicas*. — A vontade muitas vezes tende para os bens *particulares*, que, se convém às faculdades *orgânicas*, são prejudiciais às faculdades *espirituais*. Daí a desordem moral; porque o bem da razão, sendo o verdadeiro *bem* do homem, devo prevalecer aos bens das faculdades materiais.

3 Com razão, pois, os filósofos dizem que o bem *universal* e *absoluto* é o objeto *principal* da vontade, e que o bem *particular* e *relativo* constitui o seu objeto *secundária*.

imaterial; pois que a vontade tende para o bem, que é só bem e exclui todo o mal, e para os bens *imateriais*, que são a *virtude*, a *ciência*, etc. Logo, a vontade é uma faculdade *espiritual*.

b) Se a *vontade* fosse uma faculdade orgânica ou dependente da matéria, não poderia levantar-se sobre a mesma matéria e dominá-la; porque repugna que o instrumento domine o agente pelo qual é movido. Ora, essa faculdade efetivamente rege e domina a matéria, sujeitando-a às dores, aos tormentos e até a morte, apesar de toda a resistência do apetite sensitivo. Logo, a *vontade* não depende da matéria, mas é uma faculdade *espiritual*.

c) Uma faculdade, que reflete sobre si mesma e sobre os seus atos, é *espiritual*; pois uma faculdade material é composta de partes extensas, e uma parte extensa pode refletir sobre uma outra, mas não sobre si mesma. Ora, a *vontade* reflete sobre si mesma e sobre os seus atos; pois quer os seus desejos e ama as suas tendências, de modo que é faculdade volitiva e objeto querido. Logo, é faculdade *espiritual*.[1]

129. A vontade e a liberdade. — *Liberdade* é a propriedade da *vontade*, pela qual esta é senhora dos seus atos; de modo que, proposto um objeto, pode querê-lo e deixar de o querer, ou querer um bem diverso e até oposto. — A *vontade*, enquanto dotada de *liberdade*, chama-se *livre arbítrio*.[2]

---

1 Os *atos* da vontade, como também os da inteligência e das outras faculdades, podem ser objeto desta faculdade volitiva; pois que podem ser percebidos como *bens* e bens *convenientes* a nossa natureza.

Como se vê, o método para a demonstração da espiritualidade da *vontade* é o mesmo que seguimos para a demonstração da espiritualidade da *inteligência*. É o que se adota em todas as ciências, que do conhecimento dos fenômenos se elevam ao conhecimento das causas respectivas. Diz S. Tomás: "Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie, mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur". (C. Gentes, 1. II, c. 1).

2 *Liberdade*, em geral, é a imunidade ou isenção de dependência; pois que dizemos que um ser é livre, quando não depende de outro.

E, como esta dependência pode consistir numa *coação* ou *violência externa*, procedente de um agente externo, — ou numa *necessidade* ou *determinação interna*, procedente da natureza, — ou na *lei*, procedente do superior, que tem a sou cuidado o bem social, daí resulta uma tríplice espécie de liberdade: de *coação*, de *necessidade* e de *lei*.

a) Liberdade de *coação* é a isenção de toda a violência feita a um ser por um agente extrínseco e contra a inclinação do próprio ser. — A vontade não pode sofrer *coação* nos seus atos *elícitos*, isto é, nos atos que a vontade exerce *imediatamente* por si; não só porque estes atos escapam a ação direta dos agentes externos, mas também porque, se eles derivam *imediatamente* da vontade, não podem ser contrários a inclinação dela. Mas, se não pode sofrer *coação* nos seus atos *elícitos*, pode sofrê-la nos seus atos *imperados*, que a vontade exerce por meio de outras faculdades; pois que o agente exterior pode obstar a que uma faculdade *orgânica* e *exterior* execute o império da vontade.

b) Liberdade de *necessidade* é a isenção do toda a *determinação intrínseca*, de modo que o ente pode fazer ou deixar de fazer uma coisa e até fazer o contrário. O ente, pois, que possui esta liberdade, não é movido ou dirigido por outro, mas é ele que se dirige e se move a si mesmo. — Esta liberdade chama-se também — liberdade de *eleição*, porque *escolhe* uma coisa, deixando outra, — e liberdade de *indiferença*, porque por si pode determinar-se tanto para uma coisa como para outra, diversa ou contraria.

c) Liberdade de *lei* é a isenção de toda a *determinação*, proveniente da vontade do legislador. Só Deus não está sujeito a lei, porque a sua vontade é a própria retidão e santidade, e porque não tem superior. Os homens estão todos sujeitos a lei do seu soberano Criador e Senhor.

A liberdade, que é um dote da nossa vontade, é a de *necessidade*. Desta espécie devemos aqui ocupar-nos com algum desenvolvimento.

A liberdade de *necessidade* chama-se também *indiferença*. — Como *indiferente* ou *contingente* se diz o ente que é *intrinsecamente* indeterminado, por isso a *indiferença* é dúplice: *passiva* e *ativa*. A indiferença *passiva* denota a capacidade de receber de outro ente uma determinação; a *ativa* é a força, que o ente possui, de se determinar a si mesmo, ou de sair do estado de indiferença e de produzir o ato. — A *passiva* denota imperfeição, o encontra-se no apetite *sensitivo*; a *ativa* diz *perfeição*, e é própria do apetite *intelectual*, que é à vontade.

A liberdade de *necessidade*, ou a indiferença *ativa*, divide-se em várias espécies, conforme a vontade é *intrinsecamente* indeterminada com relação ao ato, ou com relação ao *objeto*.

Se a vontade é indeterminada com relação ao *ato*, de modo que pode querer e deixar de querer, a sua liberdade chama-se de *contradição*. — Se a vontade é indeterminada com relação ao *objeto*, de modo que pode escolher entre objetos *especificamente diversos*, ou entre objetos *opostos*, a sua liberdade é de *especificação* ou de *contrariedade*.

Liberdade, pois, de *contradição* é o poder que a vontade tem de produzir ou deixar de produzir o seu ato, por exemplo, de ler ou deixar de ler, etc. Chama-se liberdade de *contradição* e também de exercício: — de *contradição*, porque entre o fazer e o deixar de fazer não há meio termo, mas uma contradição, — de *exercício*, porque consiste no poder de exercitar ou deixar de exercitar o ato. — Liberdade de

Todavia a *liberdade* é um dote da vontade, — não quando esta tende para o bem *universal*, que forma a *felicidade*, — mas só quando tende para os bens *particulares*.

130. A vontade não é livre na sua tendência para o bem universal.

a) Um ser não é indiferente ou livre na sua tendência para o fim, que o Autor da natureza lhe estabeleceu; pois que, nessa tendência, o ser não se determina a si mesmo, mas é determinado. Ora, o bem *universal*, que forma a felicidade, é o fim, que o Autor da natureza estabeleceu a nossa vontade; porque esta por si e espontaneamente deseja ser feliz. Logo a vontade não é livre na sua tendência para o bem *universal*.

b) A consciência e a experiencia atestam que todos os homens, sempre e em toda a parte, tendem para o bem *universal*, e que essa tendência é necessária, e não é possível contrariá-la, muito menos paralisá-la ou destruí-la. Ora, este testemunho seria inexplicável, se a vontade fosse livre na sua tendência para o bem *universal*. Logo, a vontade não é livre na sua tendência para o bem *universal*.

c) A vontade está para o bem *universal* e *absoluto*, que é o objeto da felicidade, como a inteligência está para os primeiros princípios de toda a ciência; porque a felicidade é na prática o que os primeiros princípios são na teórica. Ora, a inteligência não é livre em aderir aos primeiros princípios; porque a verdade, que eles contêm, por ser evidente, impõe-se necessariamente a mesma faculdade. Logo, a vontade não é livre na sua tendência para o bem *universal*; pois que este bem, sendo só bem e excluindo todo o mal, satisfaz completamente a capacidade

---

especificação é o poder que a vontade tem de escolher entro objetos *especificamente* diversos, por exemplo, entre o estudo, o passeio, etc. — Liberdade de *contrariedade* é o poder que a vontade tem de escolher entre objetos *opostos*, ex. gr., entre o bem e o mal, etc.

Ora, para que a vontade possa chamar-se *livre*, basta que possua a liberdade de *contradição* ou de *exercício*. Porquanto, um ente é verdadeiramente livre, se tiver o poder de *eleição*. Diz S. Tomás: "Proprium liberi arbitrii est *electio*" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 88, a. 3). Ora, este poder existe, desde que a vontade tenha a faculdade de operar ou deixar de operar. — Além disso, é necessário advertir que a liberdade de *especificação* e a de *contrariedade* são apenas aplicações diversas da liberdade de *contradição*.

Daí se vê que o poder de escolher entre o bem e o mal, e por isso o poder de pecar, não constituo a liberdade, mas, pelo contrário, é um defeito dela; e, se é um sinal de liberdade, é-o como a doença é sinal de vida. (Cf. S. Th., *De Ver*, q. 22, a. 6).

da vontade, e não apresenta motivo algum, por que deva ser rejeitado. Logo, a vontade não é livre na sua tendência para o bem *universal*.[1]

1 São duas as faculdades, de que o homem é dotado enquanto *racional,* e que o tornam imensamente superior a todos os outros seres visíveis: a *inteligência* e a *vontade.* A inteligência está orientada para a *verdade;* a vontade, para o *bem.* Esta orientação ou tendência *geral* é natural e necessária, e por isso deriva do próprio Autor da natureza. O ato da vontade não só deve ser precedido pelo da inteligência, mas a este deve ser proporcionado. Ora, se a inteligência fosse uma faculdade orgânica, e por isso só conhecesse bens sensíveis e particulares, só para estes poderia tender à vontade: e o homem não poderia nem conhecer nem amar outros bens mais elevados. Mas a inteligência, por ser uma faculdade espiritual e desligada de todos os laços do tempo e do espaço, levanta-se, da vista dos bens particulares, a contemplação de um bem *absoluto, universal,* que concentra em si todas as perfeições, o mostra-o à vontade como o fim último dela, como o único bem capaz de preencher toda a sua capacidade.

Poderia à vontade em presença do bem *universal,* da sua felicidade, desprezar a posse dela ou pelo menos ficar indiferente? De forma alguma. Quando o objeto corresponde plenamente a capacidade do sujeito e como tal é conhecido, isto é, quando existe e se conhece uma equação perfeita entre a capacidade do sujeito e a bondade do objeto, então nenhuma razão ha para rejeitar o dito objeto, e nesse caso a liberdade seria uma desordem, suporia que o sujeito não é feito para o objeto, nem tende para ele. Este fato tem a sua razão naquela finalidade intrínseca, que governa a atividade de todos os seres: todo o ser tem uma inclinação natural, pela qual as suas faculdades e as suas operações tendem e convergem para um fim determinado. A esta lei natural, que é a base da ordem universal, não pode o homem subtrair-se. Eis porque nos sentimos levados irresistivelmente a desejar o bem universal, a felicidade, e não podemos deixar de querer um objeto, no qual se considere só o caráter de bondade.

A vontade, tendendo irresistivelmente para o bem *universal* e *perfeito*, não pode deixar de tender para aqueles bens *particulares*, que *claramente* conhecemos ter um nexo *necessário* com o mesmo bem *universal*, ou como meios ou como condições; pois quem quiser alcançar o fim, não pode deixar do querer aquelas coisas, que *claramente* se conhecem indispensáveis para a consecução do mesmo fim. Assim não podemos deixar de amar a vida, quando esta se conhece ser o fundamento da felicidade.

De onde se segue que, se encontrássemos num certo ente a realização do ideal que nos fascina *irresistivelmente*, isto é, se a nossa inteligência conhecesse *claramente* que um certo ente é o bem *universal*, que é só bem e excluo toda a imperfeição, a vontade teria uma tendência necessária para a consecução desse ente, e, possuindo-o, não poderia deixar de o amar. Mas, se esse conhecimento não é *claro*, essa tendência também não é necessária (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 10, a. 2 ad 8).

Mas escutemos o Angélico Mestre. Diz S. Tomás que a nossa vontade, como toda a natureza criada, está orientada por Deus para o seu fim conveniente: "Hoc est cujuslibet naturae creatae proprium, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter

appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni" (*De Ver.*, q. 22, a. 5). — E esta tendência da vontade para o bem universal é *necessária*: "Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat último tini, qui est *beatitudo*" (*Sum. Theol.*, p. T, q. 82, a. 1). — Note-se que esta *necessidade*, pela qual o homem deseja a felicidade, diz respeito — a *determinação* do ato, enquanto o homem, pensando na felicidade, não pode querer o contrário (por isso o ato é *determinado*), — e não ao *exercício* do próprio ato, porque o homem pode não pensar na felicidade, e por isso pode não desejá-la, visto que o ato desse pensamento e desse desejo é um bem *particular* e por isso não se impõe necessariamente (Cf. QQ.. DD., *De malo*, q. 6).

Agora podemos perceber a razão por que Deus, embora seja o Bem absoluto e universal, contudo, *sobre a terra*, não atrai necessariamente a nossa vontade, nem o seu amor sacia, *completamente* a nossa alma. — O bem absoluto e universal, que nesta vida conhecemos e para o qual tende necessariamente a nossa vontade, é abstrato e indeterminado, é uma concepção formada pela consideração dos bens particulares e finitos; ao passo que Deus é o Bem absoluto e universal, mas concreto, real e determinado. E, embora se *demonstre* que o bem universal e abstrato encontra a sua realização e se concretiza em Deus, contudo, porque a inteligência não vê essa realização por *intuição imediata*, a vontade não é atraída *irresistivelmente* por Deus, mas fica sempre *livre*. Sim, sempre *livre*; porque, tendendo sempre e necessariamente para o bem universal, para a felicidade, pode procurar e procura os bens caducos da terra. Nem o amor de Deus sacia *completamente* a nossa alma; porque esse amor, além de ser amissível, anda sempre unido com muitos males e aflições da alma e do corpo. — Dissemos — *sobre a terra;* porque no Céu a nossa inteligência, confortada pela luz da glória e elevada a visão *intuitiva* da Essência divina, verá *claramente* que esse bem universal e abstrato, para o qual hoje tendemos necessariamente, se concretiza em Deus; e então a vontade em Deus concentrará todo esse amor necessário, que presentemente consagra ao bem universal e abstrato, e neste amor encontrará a sua felicidade.

Mas escutemos um trecho delicioso de S. Tomás. Diz assim: "Sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas último fini... Quaedam autem propositiones sunt *necessariae,* quae habent connexionem *necessariam* cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus *ex necessitate* assentit, cognita connexione *necessaria* conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. *Similiter* etiam ex parte *voluntatis*... Sunt enim quaedam particularia bona, habentia *necessariam* conexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis *necessitas* hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas *non ex necessitate* Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed *voluntas videntis Deum per essentiam* de *necessitate inhaeret* Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati" (*Sum. Th.,* p. I, q. 82, a. 2).

131. A vontade é livre na sua tendência para os bens particulares.

a) Um ser é indiferente ou livre na sua tendência para o termo, que lhe não foi determinado pelo Autor da natureza: pois que todo o agente que, nas suas tendências, não é determinado pela natureza, determina-se a si mesmo. Ora, os bens *particulares* não constituem o *fim*, que o Autor da natureza estabeleceu a nossa vontade; pois que esse fim, como vimos, é o bem *universal*. Logo, a vontade é livre na sua tendência para os bens *particulares*.[1]

b) O consenso unânime dos povos confirma a tese. Todos os povos, ainda os mais bárbaros, sentem a força do *dever*, têm leis que os governam, decretam recompensas para a virtude e castigos para o vício, empregam exortações e conselhos. Ora, se a nossa vontade, na sua tendência para os bens *particulares*, não fosse inteiramente livre, e por isso não pudesse deixar de fazer o que faz, o sentimento do *dever* seria inexplicável, como inexplicáveis seriam as leis; as recompensas e os castigos seriam uma injustiça ou uma tirania, os conselhos um absurdo. Logo, a vontade é livre na sua tendência para os bens *particulares*.[2]

---

1 Os bens *particulares*, de que falamos neste número, são os que não estão *necessariamente* ligados com o bem *universal*. — Todos os bens, que existem, são *particulares* ou *em si* ou *para nós*, e não estão ou não se conhecem *necessariamente* ligados com o bem *universal*.

2 A conclusão é evidente. Diz S. Tomás: "Homo est liberi arbitrii alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae" (*Sum. Theol*, p. I, q. 83, a. 1). — Mas insistamos na idéia de *dever*, que é como que uma luz a esclarecer o interior da nossa alma e uma voz a falar ao nosso coração. O *dever* impõe-se a razão e à consciência em todos os tempos e em todos os lugares, aos povos civilizados e aos selvagens, como norma suprema e absoluta, a qual devemos subordinar os nossos atos deliberados, sob pena de nos sentirmos réus de culpa e dignos de castigo. Tudo se tem contestado no campo da *teoria*; mas, na *prática*, ninguém sequer suspeitou que a grande lei do *dever*, regulador da vida humana, fosse uma ilusão e não uma realidade indiscutível. O próprio *Kant*, que negou o valor *objetivo* do todas as nossas percepções, não pôs em dúvida a existência do *dever*, e sobre o *dever*, que ele chama *pedra angular* da Religião e da moral, tentou reconstruir o edifício da Metafisica. Existe, pois, no fundo das nossas almas a grande lei do *dever*. Mas se o homem está sujeito a grande lei do *dever*, se se sente obrigado a praticar o bem e a evitar o mal, é porque *pode* conformar-se com o *dever*, e pode também afastar-se dele, é porque possui o domínio dos seus atos, é porque é *livre*. Não se dá uma ordem, ou uma proibição, se não aos

c) A consciência, *antes*, no *momento* e *depois* da operação, atesta que a nossa vontade, tendendo para um bem *particular*, é livre. — *Antes* da operação; porque sentimos que podemos fazer ou deixar de fazer uma coisa, e isto sem violência ou constrangimento, mas espontaneamente. — No *momento* da operação; pois conhecemos que podemos deixar e

---

que podem obedecer e desobedecer. Portanto a existência do *dever* exige e supõe a existência do *livre arbítrio*.

Os deterministas modernos admitem a existência do *dever*, e, contudo, negam ao homem o *livre arbítrio*. Mas de quo modo podem eles conciliar estas duas coisas: a existência do *dever* e a *não-existência* do *livre arbítrio*? De um modo muito simples: desvirtuando ou falsificando a idéia do *dever*. — *Guyan* diz que o *dever* é o *atrativo do bem*. Mas isto é falso. O *atrativo*, se pode ser uma *conseqüência secundaria* do *dever*, não pode ser o próprio *dever*. Porquanto, se fosse um *atrativo*, o *dever* apresentaria sempre um aspecto agradável e sorridente, e nunca tomaria, como muitas vezes toma, as austeras aparências da imolação e do sacrifício. Além disso, o *atrativo* é mutável, pessoal, caprichoso: ao passo que o *dever* é imutável e independente das conveniências pessoais, é um imperativo categórico incondicional. — Um outro determinista, *Fouillée*, escreve que o *dever* é o ideal, descoberto pela razão, e por isso pode, como todo o ideal, existir independentemente da liberdade. Esta opinião não é menos absurda do que a primeira. O dever impõe-se, mas o ideal não é imposto, nem pela consciência, nem pelas leis. Quem poderá convencer-se de que está sujeito ao dever de uma figura formosa? Poderiam acrescentar que só querem falar de um *ideal moral*. Mas, nem assim correta, a explicação pode ser admitida. O *ideal moral* só se torna *dever, quando é imposto*. Mas, embora se admitisse a identidade do *dever* com o *ideal moral*, seguir-se-ia a negação de *livre arbítrio*? Não: antes o contrário. Nenhum ideal pode ser imposto ao homem, se este não é livre de o copiar e de o reproduzir em seus atos. — Outros deterministas dizem que o *dever* e uma obrigação, que o homem impõe a si mesmo. Se isso fosse verdade, nenhum criminoso seria lacrado, como realmente o é, pelos remorsos do mal cometido.

Concluímos. O *dever* existe. Mas o dever não pode existir sem o *livre arbítrio*. Logo, o livre arbítrio existe. — É esta uma prova *indireta* da existência do livre arbítrio; mas será sempre a mais popular, porque se refere a toda a nossa vida moral.

Objetam: O argumento, tirado da sanção dos castigos destinados aos criminosos, não tem força; pois que aplicam-se castigos aos animais, que todavia não são dotados de *livre arbítrio*.

Respondemos que os casos são diferentes. — Os castigos, que se aplicam aos animais, não são verdadeiros *castigos*, pois que os animais não têm mérito nem demérito; e aplicam-se-lhes, para que estes, determinados pela imagem da dor e da morte, não tornem a cometer certos atos. — Pelo contrário, os castigos, que se aplicam ao homem são verdadeiros *castigos*, pois que as nossas ações têm a razão de mérito o de demérito, e aplicam-se-nos para que nos abstenhamos de certas ações, não determinados pelo instinto, mas levados pela livre eleição da vontade.

muitas vezes deixamos uma obra incompleta. — *Depois* da operação; quando a mesma consciência, por meio de uma intima consolação, aprova uma obra boa, ou, por meio de remorsos, condena uma obra má, — aprovação e condenação que não teriam motivo suficiente, se a vontade não tivesse sido livre no seu ato. Logo, a vontade é livre na sua tendendo para os bens *particulares*.[1]

1 Se o *livre arbítrio* foi concedido ao homem como meio indispensável para a vida moral e por isso para a consecução do fim último a sua existência é um fato psicológico, e, como tal, deve ser percebido pela experiência *interna*, pela *consciência*. Não seria estranho que o homem não tivesse consciência da sua *liberdade*? — Dizem os neo-críticos que a experiência se pode conhecer os atos, os *fenômenos*, não pode atingir o *agente*, o sujeito das faculdades, o *noumeno*. Mas isto é uma utopia. Porque, se é verdade que só pela experiência interna e sem o raciocínio e a indução, não podemos conhecer a natureza do ato e do agente, é inteiramente falso que não possamos conhecer a *existência* do agente, que se manifesta no próprio ato. Deveremos nós fazer uma serie de raciocínios para nos convencermos de que, se operamos, existimos? O ato e o agente, se na razão são entidades distintas na realidade são unidas e inseparáveis, uma não se pode atingir sem a outra, e por isso a *existência* do agente é um fato de constatação imediata e evidente. Logo, o sujeito com as suas faculdades e uma coisa *que se vê*, é um *fenômeno*; e por isso a existência da *liberdade* pode ser conhecida pela experiência *interna*.

A *liberdade*, portanto, pode o devo ser conhecida pela experiência *interna*, pela *consciência*. — Ora, conforme atesta a *consciência*, — nos praticamos atos, de que somos verdadeiramente senhores, e que ficando idênticas todas as condições antecedentes, podemos produzir ou deixar do produzir, e também escolhemos este ou aquele bem, e este hem ou este mal. — Em qual dos nossos atos se revela, pela consciência, e consiste propriamente a *liberdade*? Analisemos um ato, que chamamos *livre*. — Antes de tudo, representam-se ao nosso espírito dois objetos ou bens *particulares*. Neste ato não encontramos a *liberdade*; a representação dos bens não depende necessariamente da nossa vontade; o primeiro ato da vida racional é um ato da inteligência, e não da vontade. — Mas essa representação desperta na nossa vontade umas *disposições afetivas*, uma atração ou uma repulsão, as quais provocam alguns juízos *espontâneos*, relativos à bondade ou utilidade dos objetos. Nisto também não se vê ainda vestígio de liberdade. — Em seguida, começamos a considerar esses juízos espontâneos e a refletir sobre os objetos das representações (reflexão *objetiva* ou *ontologica*), e sobre os sentimentos de simpatia ou antipatia, que eles nos inspiraram (reflexão *subjetiva* ou *psicológica*), apreciamos esses objetos em si e nas suas conseqüências; numa palavra, *deliberamos*. A consciência diz-nos que, em todo este trabalho, podemos, conforme nos apraz, — determinar e dirigir as reflexões, concentrando a nossa atenção sobre um objeto e desviando-a de um outro, — como também pôr em evidência as boas qualidades do objeto o esconder os seus defeitos, e, vice-versa, pôr em evidência os defeitos de um outro objeto e esconder as

suas perfeições, de modo que nos deixamos atrair por um objeto, e não por outro. Nestes atos começa a sentir-se o influxo da *liberdade*, mas não é na *deliberação* que ela propriamente consiste. As comparações e as apreciações poderiam continuar e continuariam ao infinito (porque naquela serie de juízos *reflexos*, relativos ao valor deste ou daquele objeto, não há nenhum que possa ter sobre a vontade um império predominante), se não intervisse a vontade a interromper a *deliberação*, levando a inteligência ao ato da *decisão*, pelo qual se julga que o objeto que, neste momento, convém, e deve ser escolhido, é este, e não é aquele. Tal *decisão* é obra, por excelência, da *liberdade*, e chama-se *último juízo prático*. Este juízo — não é *necessário* (porque o bem *particular* não está necessariamente ligado com o bem *universal*), — nem é *evidente* (porque o desejo do bem particular não deriva *necessariamente* do princípio, que é o amor da felicidade), e por isso deve ser determinado pela vontade. — Da *decisão* brota espontaneamente a *volição*, chamada comumente *eleição*, de um bem *útil* a consecução do fim; e a *eleição*, isto é, a aceitação de uma coisa a preferência de uma outra, é o ato *próprio* da vontade enquanto *livre*. Diz S. Tomás: "*Liberum arbitrium nihil aliud est quam vis electiva.*" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 4). — A *eleição* é *livre*: di-lo claramente a consciência. É livre — não só nos seus antecedentes, que são a *deliberação* e a *decisão*, — mas também *em si mesma*, porque a consciência nos atesta que o bem, por nós escolhido, não o queremos *necessariamente*, e que poderíamos querer outro objeto diverso, e até contrário. — Finalmente, a *eleição* executa-se, e esta execução, ainda que não seja um elemento constitutivo da liberdade do nosso ato, contudo no-la manifesta, — não no processo fisiológico, em que se desenvolve e que é determinado, — mas no seu princípio e na sua direção. — São duas, pois, as causas, que concorrem para a produção do ato *livre*, como fato *psicológico*: uma que *esclarece*, outra que *move*. A causa que esclarece é a *inteligência*, a que move é à *vontade*. Mas qual é o fator *principal* do ato *livre*: o juízo da inteligência, ou o consenso da vontade? Do quo acabamos de dizer se vê que o fator *principal* do ato *livre* é o *consenso da vontade*: porque a *eleição* consiste num movimento para o bem, e esse movimento e da vontade. Por isso o ato *livre* pode definir-se: um ato da vontade esclarecida pela razão. Diz S. Tomás: "Proprium liberi arbitrii est *electio*. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex *electione* considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte *cognitivae virtutis*, et aliquid ex parte *appetitivae*. Ex parte quidem *cognitivae* requiritur *consilium*, per quod dijudicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem *appetitivae* requiritur quod appetendo *acceptetur* id quod per consilium dijudicatur... Proprium objectum electionis est illud, *quod est ad finem*. Hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni, quod dicitur *utile*. Unde cum *bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitus*, sequitur quod *electio* sit *principaliter* actus *appetitivae virtutis*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 13 Cf. 1-2, q. 13; *De Ver.*, qq. 22, 24).

Ouvimos dizer a S. Tomás que o *livre arbítrio* consiste na própria *força de eleger*. Contudo *livre arbítrio* costuma também significar o princípio produtor do ato, que se chama *eleição*, e por isso *livre arbítrio* é a faculdade de *escolher*, ou é à *vontade enquanto escolhe livremente*. Ora, dá-se uma certa proporção entre as faculdades

perceptivas e as apetitivas. Assim como, na esfera da percepção *intelectual*, encontramos a *inteligência* e a *razão*, que não são duas faculdades distintas, mas representam uma só faculdade com duas funções distintas; assim também, na esfera do apetite *intelectual*, encontramos a *vontade* e o *livre arbítrio*, ou *poder de eleger*, que não são duas faculdades distintas, mas duas funções da mesma faculdade (*Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 4). Com efeito, assim como o *entender* significa a simples apreensão da coisa (assim *entendem-se* propriamente os princípios de evidência imediata) e o *raciocinar* exprime a passagem de uma coisa ou verdade conhecida para uma outra coisa desconhecida (e por isso *raciocinamos* acerca das *conclusões*, que se deduzem dos princípios); assim também o *querer* significa o simples apetite de uma coisa (e por isso a *vontade* refere-se ao *fim*, que se deseja por si mesmo) e o *eleger* exprime a aceitação de uma coisa *útil*, isto é, que servo para alcançar uma outra coisa que nos é *conveniente* (por isso a *eleição* refere-se não ao *fim*, que se impõe e não está sujeito a escolha, mas aos *meios*, que servem para esse fim). Portanto, a vontade está para o livre arbítrio, como a inteligência está para a razão; porque, na esfera do apetite, o fim está para os meios, que, se desejam em razão do fim, como, na esfera da percepção, os princípios estão para a conclusão, a qual aderimos por causa dos mesmos princípios. De onde se segue que, assim como é impossível o discurso ou o movimento da razão, se não o precede alguma coisa imóvel, que é o princípio, percebido sem raciocínio mas por simples apreensão, assim é impossível a *eleição*, ou o movimento do apetite para os meios, se não o precede o simples apetite ou vontade do fim; porque todo e qualquer movimento deve ter e tem o seu começo numa coisa imóvel.

Muitos escritores negam a veracidade da consciência, quando nos atesta a liberdade da vontade. Sobressaem *Baylè*, *Spinosa*, *Maudsley*, *Stuart Mill*, *Beaunis*. Examinemos o que estes dizem, e depois daremos a resposta.

a) *Bayle* objeta: O testemunho da *consciência* em favor do *livre arbítrio* não pode nem deve ser atendido; por quanto, embora não sejamos livres, como efetivamente não somos, teremos sempre o sentimento da liberdade; pois, para termos esse sentimento, basta que a vontade tenha *desejo* de produzir um efeito, embora a produção desse efeito dependa de um agente exterior; assim, por exemplo (diz ele), um cata-vento, que tivesse desejo de virar-se para o norte e no mesmo instante fosse impelido pelo vento para aquela direção, julgar-se-ia causa *livre* do próprio movimento.

A objeção de *Bayle* funda-se em duas falsas suposições.

1º) Supõe que o *desejo* seja uma e a mesma coisa que o *ato livre*. — Ora, esta suposição é falsa. O *desejo* não é o *ato livre*, nem a consciência o atesta como *livre*; pois o *desejo* é anterior ao ato da vontade, e muitos desejos há, a que a vontade é contraria. Por isso o cata-vento do apólogo de *Bayle*, que só tivesse *desejo* de virar-se para o norte, não produziria um *ato livre*, nem o sentiria como *tal*; pois que, dado o *desejo*, a vontade pode deixar de consentir.

2º) Supõe que a consciência possa atestar que um simples *desejo* é causa do movimento, embora o não seja. — Também esta suposição é falsa. O simples *desejo* nem é causa de movimento, nem a consciência o dá como tal; porque sentimos intimamente que o *desejo* é ineficaz, não produzindo movimento algum, enquanto não

empregarmos outros meios. Por isso o cata-vento, que só tivesse desejo de se mover e que realmente se movesse, não poderia considerar-se causa *livre* do movimento.

b) *Spinoza*, seguindo *Sócrates*, afirmou que o homem se julga e se diz livre, porque ignora as causas que o determinaram ao ato. Assim a consciência da nossa independência, no entender deste escritor, não é outra coisa senão a inconsciência da nossa dependência.

Respondemos que os fatos desmentem o asserto do *Spinoza*. O sentimento da nossa liberdade não só não provém da ignorância das causas, que nos levam a operar, mas está precisamente na razão *direta* do conhecimento dessas causas. Porque é que nos sentimos livres? Porque, tendo considerado e examinado atentamente os bens particulares, a sua natureza, a sua relação com o nosso último fim, encontramos neles o caráter de contingência e de limitação e nos reconhecemos desligados de todos eles; e se aderimos a um e rejeitamos outro, isso não efeito de uma atração irresistível, que o bem particular tenha exercido sobre a nossa vontade, mas porque assim o queremos, assim o decidimos, assim o escolhemos.

c) *Maudsley* também contesta a veracidade do testemunho da *consciência* em favor do *livre arbítrio*. O raciocínio do materialista inglês é o seguinte: "Os loucos julgam-se senhores da própria vontade e dos próprios atos, quando o não são. Ora, a mesma ilusão pode dar-se e dá-se nos outros homens. Logo, o testemunho da consciência não deve ser atendido".

Resposta. O argumento de *Maudsley* refuta-se, negando a igualdade dos casos. Os loucos enganam-se, quando se julgam senhores da própria vontade. E porque se enganam? Porque são loucos. Mas os outros homens, que não **perderam** o dom da inteligência, quando se julgam senhores da própria vontade, não podem enganar-se. E por quê? Porque não são loucos; porque, como provamos na *Lógica*, a *consciência* é *por si* um critério seguríssimo de verdade. — O materialista inglês sabe perfeitamente quo a exceção não destrói, mas confirma a regra. Por isso, assim como das ilusões, a que pode estar sujeito um sentido no estado anormal e patológico, não podemos concluir que todos os sentidos de todos os homens sofrem as mesmas ilusões; assim também de um engano, a que pode estar sujeita a *consciência* de um louco, não podemos concluir que a *consciência* de todos os homens sofre o mesmo engano. — Do resto, não é verdade que os loucos sintam sempre que são senhores da própria vontade; pois, em muitos casos, aqueles infelizes advertem que estão sob o domínio de uma força irresistível, e nos intervalos lúcidos deploram a própria desgraça e pedem perdão dos atos maus, praticados sob o impulso daquela força.

d) *Stuart Mill* diz quo a *consciência* do livre arbítrio é uma coisa impossível. Eis as suas palavras: "Ter consciência do livre arbítrio significa ter, antes da decisão, consciência de se poder decidir de outro modo. Ora, isso é impossível. A consciência não me diz se não o que eu faço ou o que sinto. *Quanto ao que eu posso fazer*, isso não cai sob o domínio da consciência. Se nós podemos ter consciência de uma força, se podemos sentir uma aptidão *independentemente de todo o exercido presente ou passado dessa aptidão*, tal consciência é um fato único sem analogia alguma em toda a natureza". (*Exame da filosofia de Hamilton*, c. 26).

d) A vontade está para o bem, como a inteligência está para a verdade. Ora, a inteligência, se adere necessariamente e aos primeiros princípios da ciência, é livre em aceitar as conclusões particulares e con-

---

Resposta. A dificuldade de *Stuart Mill* é tão falsa como superficial. É falso que a consciência do livre arbítrio seja independente do seu exercício. Temos consciência da nossa liberdade, por isso mesmo que praticamos alguns atos só porque assim o queremos, — só porque a nossa vontade transforma uma *solicitação* em *determinação*. — E, embora a *capacidade* de fazer ou deixar de fazer não possa *diretamente* cair sob o alcance da consciência, cai *indiretamente*, enquanto, refletindo sobre um ato praticado, percebemos que esse ato foi praticado *livremente*, e que *por isso* tínhamos a *capacidade* de o praticar ou de o não praticar.

e) *Beaunis* deixa em paz os loucos, recorre aos *hipnotizados*, e diz: a Os hipnotizados julgam-se *livres*, e, contudo, operam maquinalmente. Dá-se o mesmo com o resto dos homens; julgam-se livres, mas não o são". E, em prova do seu asserto, aduz muitos fatos de hipnotizados, que diziam ser livres, quando o não eram.

Uma breve resposta. — Antes do tudo, muitos sábios, especialmente *Delbeuf*, contestam os fatos apresentados por *Beaunis* e dizem não ser exato que os hipnotizados se julguem perfeitamente livres. — Além disso, uma profunda observação dos fenômenos hipnóticos, relativos a este assunto, deu os seguintes resultados, geralmente admitidos: — 1º) na maior parte dos casos, os hipnotizados afirmam ignorar o motivo que os levou a operar, e não sabem dizer se o seu ato foi deliberado, ou não; — 2º) muitas vezes os hipnotizados sentem-se possuídos e como que sitiados pela idéia fixa da sugestão, que os determina a um certo ato, não se sentem senhores de si mesmos e a sua vontade parece impotente para resistir; — 3º) às vezes dizem que são *livres* e *não-livres*, e esta afirmação é verdadeira, porque sentem-se livres no princípio da sugestão da idéia fixa, e não se sentem e não são livres no *último período*, por não terem empregado os meios necessários para resistir ao ascendente imperioso da idéia, e recuperar a própria independência. — Finalmente, admitindo embora a verdade dos fatos apontados por *Beaunis*, qual é a conseqüência legítima, que deles devemos deduzir? A única conseqüência é que a consciência humana, no seu estado patológico e anormal, como é a dos hipnotizados, pode estar sujeita a ilusões. Mas consentirá o senso comum que a uma faculdade, considerada no seu estado normal e são, se aplique o que só lhe acontece num estado anormal e patológico, e em virtude deste mesmo estado? Não, por certo. A ilusão dos hipnotizados é uma *exceção*. Se os doentes se enganam, é porque se não enganam os sãos. Logo, a ilusão dos hipnotizados não só não destrói, mas confirma a veracidade da consciência.

Concluímos que a prova da existência da *liberdade* pelo testemunho da consciência é apodíctica, convincente. Ela completa a prova da consciência *moral*, já exposta, e é-lhe imensamente superior; porque, se a prova moral demonstra que a liberdade *deve existir*, a prova pela *consciência* constata que a liberdade *existe* realmente. Por isso, a prova da liberdade pela consciência foi sempre tida como a *pedra angular* de todo o edifício moral.

tingentes, que não estão *necessariamente* ligadas com aqueles princípios; porque essas conclusões não se impõem a mesma inteligência. Logo, a vontade, se tende necessariamente para o bem *universal*, é, contudo, livre em seguir ou recusar os bens *particulares*; pois que esses bens, por não satisfazerem completamente a capacidade imensa da vontade, e por não estarem ou por se não conhecerem *necessariamente* ligados com o bem *universal*, não atraem em de um modo irresistível a nossa vontade, mas deixam-na sempre indiferente. Logo, a vontade é livre na sua tendência para os bens *particulares*.[1]

---

1 Os dados da consciência *moral* e o testemunho da consciência *psicológica* demonstram a *necessidade* e o *fato* da existência da *liberdade*. Não basta: é preciso investigar a *razão intrínseca* desse fato. Tal trabalho pertence a *metafísica*.

A prova *metafísica* não goza da simpatia dos modernos escritores, mesmo dos mais ardentes defensores da *liberdade*. *Renouvier* diz que não é possível encontrar uma prova *a priori* em favor da liberdade e acrescenta quo "demonstrar pelo silogismo a *necessidade da liberdade* seria o mesmo que negá-la". *Fonsegrive*, outro hábil espiritualista, acha justíssima a observação de *Renouvier*. Mas esta observação não é séria; funda-se num jogo de palavras. Demonstrar a *necessidade da liberdade* não é dizer que a *liberdade é necessidade*. — A prova *metafísica* existe, e o nosso Angélico Doutor tem-na exposta com tal profundidade e evidência, que só não ilumina os que não querem ver (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 2; p. I-II, qq. 9-10; QQ. DD. *De malo*, q. G, a. un.; *De verit.*, q. 22).

Como vimos no número anterior, a vontade não é livre na sua tendência para o bem *universal*, para a *felicidade*. Essa tendência é natural, e por isso é *necessária*. Mas esta mesma tendência *necessária* da vontade para o bem *universal*, para a *felicidade*, é o ponto de apoio, a razão última dos nossos atos livres, como o absoluto é a razão do relativo, e a causa imóvel é a razão ultimado movimento. Diz S. Tomás: "Finis se habet in operativis, sicut principium in speculativis. Oportet enim quod illud, quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili". (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 1). O princípio imóvel, de que fala S. Tomás, é a felicidade, que é a causa de todas as nossas volições: "Omnis homo naturaliter vult beatitudinem, et ex hac naturali voluntate (in finem ultimum seu beatitudinem) *causantur omnes aliae volitiones*, cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio *naturalis* (seu *necessaria*); dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio *electiva* (seu *libera*)". (*Sum. Th.*, p. I, q. 60, a. 2).

Tendendo irresistivelmente para o bem universal, a vontade sente-se inclinada para aquelas entidades particulares, que contêm um reflexo, uma participação do bem universal. A inteligência distingue imediatamente em todos estes bens particulares a contingência, a imperfeição; todavia, postos em relação com o fim,

alguns deles têm com o próprio fim um nexo necessário, outros um nexo apenas contingente. E a vontade, seguindo o juízo da inteligência, em virtude da sua tendência necessária para o fim, abraçará também necessariamente os bens particulares que têm, e nós conhecemos terem, um nexo necessário com o próprio fim; mas em virtude da mesma tendência abraçará ou rejeitará, a seu belo prazer, aqueles bens particulares que não têm, ou não conhecemos terem, um nexo necessário com a felicidade. — Os bens particulares são *bens imperfeitos*. Enquanto são *bens*, e podem conduzir ao fim, podem atrair à vontade; enquanto são *imperfeitos*, e não conduzem necessariamente ao fim, não a atraem *necessariamente*. O movimento só então se segue necessariamente, quando a força do movente é superior à potência do movei, de modo que toda a capacidade deste seja dominada pela força daquele; mas jamais uma força inferior poderá mover uma superior, se esta não cede livremente. Ora, como todos os bens particulares possuem uma força imensamente inferior a capacidade da vontade humana, nenhum deles que não tenha, ou não se reconheça ter, conexão necessária com o fim último, pode mover à vontade, se esta não se rende livremente por si mesma. E, quando se rende, não se pode dizer que opere sem motivo, porque dar-se-ia um ato sem razão suficiente, e até sem o seu objeto; mas nem se deve dizer, que o motivo seja *causa* eficiente, e muito menos *determinante*. Em poucas palavras: a vontade tende necessariamente para o fim último, e este é a razão, o motivo único necessário de toda a eleição. Ora, o fim último pode subsistir sem cada um dos vários bens particulares. Portanto, com relação a cada um dos vários bens particulares, a vontade é indiferente e livre.

É esta a doutrina do nosso Angélico Mestre. Primeiramente S. Tomás prova que os bens particulares não podem encher e saciar a capacidade da vontade, e por isso não a determinam, necessariamente: "Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono, et ideo non ex necessitate movetur ab illo" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 2 ad 2). — Depois o S. Doutor prova a liberdade da vontade humana com relação aos bens *particulares*. Diz assim: "Sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas último fini. Sunt autem quaedam intelligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes proposi tiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus... Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas *non ex necessitate* inhaeret" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 2). E noutro lugar diz: "In omnibus particularibus bonis potest (homo) considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo *ex necessitate* beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his

quae sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo *non ex necessitate, sed libere eligit*". (*Sum. Th.*, 1-2, q. 13 a. 6; cf. p. I, q. 83, a. 1; 1-2, q. 10, a. 2).

Da doutrina exposta se deduz claramente que a verdadeira *raiz* da liberdade é a *razão*, enquanto percebe o bem *universal*. Só o homem entre todas as criaturas visíveis é dotado de livre arbítrio, porque só ele é *racional*. Diz S. Tomás: "Necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod *rationalis* est" (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 1). De fato, como observa o mesmo Santo Doutor (1. c.), há três ordens de agentes. — Uns são destituídos de toda a espécie de conhecimento, operam só em virtude da sua forma natural, e a sua inclinação é determinada a uma coisa só, e não podem operar d'outro modo: tais são as plantas. — Outros têm um conhecimento exclusivamente *sensitivo* e são dotados de juízos *instintivos*, operam em virtude de uma forma, que foi apreendida pelos sentidos e representa coisas singulares e materiais, e por isso, como essa forma é singular e esse juízo é fixo e determinado pela natureza, a sua inclinação não pode tender senão para um certo e determinado ato; tais são os animais irracionais. O animal não é capaz de conhecer nem de desejar o bem *universal* (conhecimento e desejo, que constituem a base de toda e qualquer *eleição*), — por isso, nem é capaz de escolher entre os próprios bens criados e materiais, que apreende pelos sentidos. Os seus conhecimentos e as suas tendências estão todas circunscritas na esfera das coisas materiais e concretas, e os bens particulares, que convêm atualmente às suas disposições, atraem-no necessariamente e satisfazem a sua capacidade subjetiva. — Outros são dotados de conhecimento *intelectual*, possuem idéias *universais*, e operam em virtude dessas formas *universais*; e, como a forma *universal* pode tornar-se concreta e traduzir-se na realidade por muitos e diferentes modos *particulares*, a sua inclinação não está obrigada e determinada a um modo *particular*, mas, entre os muitos e vários modos, pode escolher o que mais lhe apraz (assim o arquiteto, que possui a forma *universal* de um palácio, a qual contém diversas figuras de palácios, pode escolher a figura redonda a preferência de outra); tais são os homens. O homem concebe, pela razão, a idéia do bem *universal*, e só por este bem é atraído *necessariamente*, porque só ele sacia toda a sua capacidade. Se só o bem *universal* atrai *necessariamente* o homem, tudo o que não é esse bem, ou a ele não se refere necessariamente, deixa a vontade indiferente e livre na escolha deste ou daquele bem *particular*; porque em todos esses bens particulares a razão encontrará sempre o caráter de contingência e de limitação, e por isso a vontade sentir-se-á sempre desligada de cada um deles, o se esta faculdade adere a um e rejeita outro, tal maneira de operar não é efeito de necessidade, mas de livre escolha. — E quanto mais penetrante for a razão e mais claramente descobrir a contingência e os defeitos dos bens criados ou particulares, e melhor conhecer que os atrativos deles não têm nada de necessitante, tanto mais independente e livre se sentirá à vontade em presença desses atrativos. Podemos, pois, afirmar que a *razão* não só é a *condição* ou a *raiz* da liberdade, mas é também a sua *medida*; porque a vontade é tanto mais livre, quanto mais esclarecida é a escolha (relativamente aos bens finitos). Daqui se vê que há mais liberdade no homem justo do que no pecador; mais no Anjo do que no justo; mais, infinitamente mais, em Deus do que em todos os Anjos e Santos. Em

132. A vontade é movida por Deus para o bem universal, mas move-se a si mesma para os bens particulares.

a) *A vontade é movida por Deus para o bem universal.* — A vontade tende, por um movimento necessário e irresistível, para o bem *universal*, que é a felicidade. Ora, a tendência da vontade para o bem *universal* não

---

Deus, a liberdade é infinita, porque infinito é o seu entender e o seu querer. Ele pode querer e não querer os bens criados, e esta liberdade não deriva da imperfeição ou contingência da sua vontade, mas sim da imperfeição e contingência das coisas criadas, das quais nenhuma é necessária para completar a sua absoluta e infinita felicidade. — Concluímos que a razão é a *raiz* ou a *causa* da liberdade. Diz a este respeito S. Tomás que, se a *vontade* pode chamar-se a *raiz* da liberdade enquanto é *sujeito* dela, a *razão* deve dizer-se *raiz* da liberdade enquanto é *causa* dela. "*Radix* libertatis est *voluntas* sicut *subjectum*; sed sicut *causa*, est *ratio*; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 17, a. 1 ad 2; cf. *C. Gentes*, l. III, c. 73; *De verit.*, q. 24, aa. 1-2).

Completemos agora o estudo acerca das analogias, que existem entre o operar da inteligência e o operar da vontade; pois só algumas foram expostas nesta e na tese anterior. — A vontade está para o seu último fim, para a felicidade, como a inteligência está para os primeiros princípios da ciência: a felicidade é na prática aquilo que os primeiros princípios são na teoria. — Assim como a inteligência, de sua natureza, necessariamente e sem discurso adere aos primeiros princípios, porque a verdade evidente satisfaz toda a capacidade da inteligência humana; assim também, por sua natureza, necessariamente e sem eleição, a vontade adere ao seu último fim. — Assim como a inteligência, se fossem suprimidos todos os princípios, não poderia de forma alguma chegar ao ato de qualquer conclusão; do mesmo modo seria impossível à vontade fazer qualquer eleição, quando cessasse para ela o último fim; porque a eleição não se verifica, se falta aquilo para que se escolhe. — Assim como na inteligência a necessidade de admitir as conclusões depende da conexão necessária e evidente que estas têm com os princípios, de sorte que não se podem negar as conclusões, sem negar ao mesmo tempo os princípios; assim na vontade a necessidade de querer um bem particular depende do nexo necessário e evidente entre aquele bem e o último fim, de modo que não pode deixá-lo sem renunciar simultaneamente ao próprio fim. — Pelo contrário, assim como a inteligência, sem renunciar aos primeiros princípios, é livre em aceitar ou **rejeitar** as conclusões particulares que não têm um nexo necessário ou evidente com os mesmos princípios e pode escolher dentre elas uma meramente provável, deixando de lado a mais provável, porque nenhuma se lhe impõe necessariamente; assim também a vontade, aderindo sempre e necessariamente ao seu último fim, é livre em querer os bens particulares, quando a conexão destes com o último fim, não é necessária, ou não é evidente, e pode determinar-se por um motivo menos forte em presença de um outro mais forte, porque nenhum dos dois exerce sobre ela um atrativo necessário.

pode derivar senão do impulso do Bem *universal*, que é Deus; pois cada agente produz um movimento proporcionado à sua natural energia. Logo, a vontade é movida por Deus para o bem *universal*.[1]

b) *A vontade move-se a si mesma para os bens particulares.* — Uma faculdade, que tende *atualmente* para um objeto *universal*, pode mover-se a si mesma para os objetos *particulares*, que estão de algum modo contidos na extensão desse objeto *universal*; assim a inteligência passa naturalmente, pela sua própria energia, de um princípio conhecido para uma conclusão desconhecida, mas virtualmente contida, naquele princípio. Ora, a vontade tende *atualmente*, em virtude do movimento recebido de Deus, para o bem *universal*, que contém *eminentemente*

1 É necessário, para a exata compreensão da tese, distinguir um dúplice movimento: *objetivo* e *subjetivo.* O *objetivo* é necessário para a *especificação* do ato; o *subjetivo,* para o *exercido* do próprio ato. — 0 movimento, que *específica* o ato, deriva do próprio *objeto* (e é por isso que se diz *objetivo*), e assim o ato da vontade é *necessário* ou *contingente,* conforme *necessário* ou *contingente* (*particular*) é o objeto, para o qual ela tende. — O movimento, que determina o *sujeito* ao *exercido,* isto é, à *prática* do ato, quer este ato seja *necessário* quer *contingente* ou *livre,* de qual princípio deriva? Esta é a questão.

É inegável que a nossa vontade tende necessariamente para o bem *universal.* Esta tendência, que é um efeito, deve ter uma causa, um princípio proporcionado. Qual é este princípio? — Será a própria alma? Não; porque a alma está *em potência* para o bem *universal,* e um ente que está *em potência* para um bem não podo passar ao *ato,* isto é, não pode *atualmente* tender para esse bem, senão pela força de outro ente, que esteja *em ato,* isto é, de outro ente que seja esse *ato,* que seja esse bem, ou que possua esse *ato,* que tenda *atualmente* para esse bem. — Será um bem *criado, particular?* Também não; porque nenhum *agente* pode imprimir um movimento *superior* à própria energia (pois a força e a qualidade de um movimento não pode exceder a força e a qualidade do agente, que o produziu), e tal aconteceria, se o bem *particular* imprimisse à vontade uma tendência para o bem *universal.* Logo, só Deus, que, além do ser a Causa criadora da vontade humana, é o Bem *universal* (não abstrato, mas concreto), pode mover a nossa vontade para o bem *universal* (como princípio *extrínseco).* Santo Tomás a questão: "utrum voluntas moveatur a Deo solo ut ab exteriori principio" responde: "Voluntatis causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem... Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad *universale bonum;* unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse *Deus, qui est universale bonum.* Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam *particulare* bonum; *particularis autem causa non dat inclinationem universalem" (S. T.,* 1-2, q. 9, a. 6).

todos os bens *particulares*. Logo, a vontade pode mover-se e move-se a si mesma para os bens *particulares*.[1]

---

1 A vontade do homem é movida, *no princípio* e *necessariamente*, pelo próprio Autor da natureza para o bem universal, que é a felicidade. Sem esta moção primitiva, o homem não poderia ter nenhum desejo; porque a vontade nunca poderia, por si só, passar da potência para o ato. Posta, porém, uma vez em ato, ou em movimento, para o bem universal, já não repugna que ela se mova e se determine a si mesma, sob a direção da inteligência, para este ou aquele bem particular, real ou aparente. Ella tem em si mesma o seu motor: aquele primeiro ato *necessário* excita a faculdade a produzir outros atos *livres*. Diz S. Tomás: "Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel appareus bonum" (*Sum. Theol.*, 1-2, q. 9, a. 6 ad 3). Deste modo o homem é movido por Deus como um instrumento, que, todavia, se move a si mesmo pelo livre arbítrio: porque um ente pode ser movido por outro, e, contudo, podo mover-se a si mesmo. — Portanto, o processo da vontade não consiste na passagem espontânea da potência para o ato (o que é impossível), mas na passagem do primeiro ato para o segundo, para o terceiro, e por isso de igual para igual, ou, melhor, do mais para o menos, porque a volição do bem *universal* contém *eminentemente* a volição dos bens *particulares*. — Por isso, assim como a inteligência não se poderia mover a ei mesma de um primeiro princípio para as conclusões, se não conhecesse atualmente esse princípio, mas, conhecido o primeiro princípio, pode por si mesma passar ao conhecimento das conclusões, virtualmente contidas no princípio; assim também a vontade não poderia mover-se nem tender para este ou aquele bem particular, se não tendesse *atualmente* para o bem *universal*, mas, posta esta tendência para o bem *universal*, pode, por si mesma, mover-se e tender para os bens *particulares*, contidos na compreensão do bem *universal*. É o que diz S. Tomás: "Hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem" (*Sum. Theol.*, 1-2, q. 9, a. 3).

É certo que também esta tendência *livre* do homem para os bens *particulares*, por ser ato de uma causa *segunda*, exige o concurso da Causa *primeira*. Mas esse concurso não tira à vontade o poder de se mover a si mesma, nem torna *necessário* o ato *por si livre*. Deus acomoda o seu concurso a natureza dos agentes criados, e assim como move os agentes *necessários* por modo que eles produzam *necessariamente* os seus atos, assim move os agentes *livres* por modo que eles produzam os seus atos *livremente*. Sendo, pois, a nossa vontade um agente *livre*, isto é, não determinado para um ato só, mas indiferente para muitos, é claro que Deus a move, não enquanto a determina a produzir necessariamente um ato, mas enquanto auxilia aquela indiferença, isto é, o livre arbítrio do homem para que possa livremente produzir o

seu ato. Diz S. Tomás: "Ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis *necessariis* per motionem divinam sequuntur effectus *ex necessitate*, ex causis autem *contingentibus* sequuntur effectus *contingentes*. Quia igitur voluntas est activum principium *non determinatum ad unum*, sed *indifferenter* se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus *contingens*, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur" (*Sum. Theol.*, 1-2, q. 10, a. 4).

Daqui se vê a superficialidade, o equívoco e a falsidade do argumento, com que os sequazes de *Kant* julgam destruir o *livre arbítrio*. Dizem, mais ou menos, assim. Todo o ente deve ter a sua *razão suficiente*. Ora, o ato livre, se fosse possível, não teria *razão suficiente*; porque a vontade, sendo por si indiferente e não tendo recebido uma moção precedente, passaria *espontaneamente* da potência para o ato, e esta passagem repugna. Logo, o ato *livre* é um absurdo. — É claro que estes escritores negam o movimento *necessário* impresso por Deus à vontade para o bem *universal*. Se o admitissem, como devem admitir, encontrariam imediatamente a *razão suficiente* da passagem, que a vontade faz do bem *universal* para os bens *particulares*. Como também é evidente, eles confundem a indiferença *passiva*, que é a *capacidade* de receber a determinação de um agente, com a indiferença *ativa*, que é a força, de que um ente é dotado para se determinar a si mesmo, saindo da indiferença e produzindo o ato. Ora, a liberdade consiste na indiferença *ativa*, que não cria nem comunica a si mesma o movimento, mas utiliza o movimento recebido, e o continua a seu modo.

Objetam: Se a vontade se movesse a si mesma, estaria, ao mesmo tempo, *em potência* e *em ato*. Ora, isto repugna. Logo.

Resposta. Movendo-se a si mesma, a vontade está *em potência* e *em ato* ao mesmo tempo, mas *sob diversos aspectos*. Está *em ato* com relação ao bem *universal*; está *em potência* com relação aos bens *particulares*. Estando *em ato*, pode por si passar do ato primeiro para o segundo, para o terceiro, isto é, pode passar do *atual* desejo do bem *universal* para o desejo dos bens *particulares*. Deste modo a vontade, enquanto está *em ato*, move-se a si mesma, enquanto está *em potência*. Isto não repugna, porque, para haver repugnância é preciso que uma coisa esteja *em potência* e *em ato* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Diz S. Tomás: "Voluntas non secundam idem movet et movetur, unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed inquantum *actu* vult finem, reducit se de *potentia* in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit" (*Sum. Theol.*, 1-2, q. 9, a. 3 ad 1).

Insistem: A vontade humana está em *potência* com relação ao desejo dos bens *particulares*, e por isso não se pode mover por si mesma a desejar esses bens, mas deve ser movida por outra causa: porque o ente em *potência* não pode ser reduzido *ao ato* senão pelo ente *em ato*. Logo, a vontade não pode mover-se a si mesma para os bens *particulares*.

Resposta. Esta dificuldade resolve-se como a precedente. A nossa vontade, com relação aos bens *particulares*, não está inteiramente *em potência*, mas em parte

ARTIGO III
A liberdade da vontade humana e o determinismo

133. Determinismo. — *Determinismo*, é o sistema, que nega a liberdade da vontade humana e sustenta que *todos* os nossos atos, mesmo os chamados *livres*, são o resultado fatal dos seus antecedentes. — Segundo este sistema, pois, o nexo entre os nossos atos e os seus antecedentes é tão necessário, que não pode ser nem quebrado nem alterado.[1]

---

esta em *ato*, e em parte está *em potência*, e em quanto está *em ato* move-se a si mesma enquanto está *em potência*. Está em *ato* com relação ao bem *universal*, porque deseja *atualmente* o bem *universal*, que enche toda a sua capacidade subjetiva, e está em potência com relação aos bens *particulares*, porque *pode* desejar os bens *particulares*, que não enchem a sua capacidade; e por isso pode mover-se a si mesma, e o seu movimento fica sempre *contingente* e *livre*. Diz S. Tomás: "Um ente não pode ser motor e movido sob o mesmo respeito, mas pode-o ser sob respeitos diferentes; e assim como a inteligência, enquanto percebe atualmente os princípios, se reduz a si mesma ao ato enquanto às conclusões, assim também a vontade, enquanto quer o fim, se reduz a si mesma ao ato enquanto aos meios, que levam a esse fim" (QQ. DD., *De malo*, q. 6). Por isso a nossa vontade, enquanto se move por si mesma da potência para o ato, distingue-se — tanto dos agentes *necessários*, que são meramente *passivos*, como da Causa primeira, que é ato *puríssimo*. (QQ. DD. *De verit.*, q. 22, a. 4).

Concluindo, agradeçamos a Deus o dom do *livre arbítrio*, que é o máximo entre todos os dons, porque mais semelhantes nos torna a Bondade infinita. O *livre arbítrio* está fundamentalmente orientado, não para o *mal*, mas para o *bem*, — para o bem *universal*, que se deve alcançar pelo uso dos bens particulares. Se, às vezes, segue um bem *aparente*, que na realidade é um *mal*, a culpa não é dele (pois ele sofre com isso violência), mas é das da nossa *ignorância*, da nossa *maldade*, ou, melhor, da *natural* imperfeição, que acompanha e penetra as nossas faculdades e o nosso próprio ser. Citamos, a este respeito, um magnifico trecho de S. Tomás, que resume, em parte, a doutrina exposta neste artigo. Diz o S. Doutor: "Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum, quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendat nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum, cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni; et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest, sed hoc ad libertadem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit" (*In Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1 ad 2; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 62, a. 8 ad 3).

1 *Determinismo* é uma palavra ambígua. Significa, às vezes, o conjunto das causas suficientes para a produção de um fenômeno; e assim se estabelece o *determinismo* de um fato fisiológico, quando se indicam todos os antecedentes necessários desse fato, de modo que se pode predizer com certeza a realização do fato, desde que

134. Espécies de determinismo. — O *determinismo* divide-se, principalmente, em *psicológico*, *mecânico, fisiológico* e *teológico*, conforme os antecedentes, que teriam o poder de determinar, por um modo irresistível, a vontade, pertencem a ordem *psicológica*, ou *mecânica*, ou *fisiológica*, ou *teológica*.

a) *Determinismo psicológico*. — O determinismo *psicológico* ensina que os antecedentes dos nossos atos são constituídos pelo *motivo mais forte*, isto é, pelo *bem melhor*; de modo que a nossa vontade deve necessariamente obedecer ao *motivo mais forte*, isto é, seguir o *bem melhor*.[1]

b) *Determinismo mecânico*. — O determinismo *mecânico* sustenta que os antecedentes dos atos da nossa vontade são os movimentos *mecânicos*, e que por isso a nossa vontade, como qualquer outra força material, deve estar sujeita, na produção de seus atos, às leis fatais da mecânica.[2]

c) *Determinismo fisiológico*. — O determinismo *fisiológico* admite que os antecedentes dos atos da nossa vontade consistem numa sensação *involuntária*, ou numa modalidade *orgânica*, transmitida pela hereditariedade; de modo que todos os atos da nossa vontade, mesmo os chamados *livres*, se reduzem a movimentos *reflexos*, ou são a resultante fatal daquela modalidade *orgânica*.[3]

---

estejam realizados os antecedentes. — Mas, no sentido rigoroso, *determinismo* é um sistema filosófico relativo a liberado humana.

1 O determinismo *psicológico* foi inventado por *Leibnitz* e seguido por *Littré*, *Maudsley*, *Herzen*, *Herbert Spencer*, e por todos os positivistas.

2 O determinismo mecânico é defendido por *Fouillé*, *Du Bois-Reymond*, *Vogt*, *Büchner*, *Helmoltz*, *Molleschott*, *Huxley*, e por todos os materialistas.

3 O principal defensor deste determinismo é *Ribot*, seguido por vários fisiologistas. — Devemos advertir que o determinismo *fisiológico*, de que nos ocupamos, é um sistema *filosófico*, e por isso diverso do determinismo *fisiológico*, de que fala a fisiologia e que consiste no modo uniforme e necessário, por que operam as forças do nosso organismo. A liberdade opõe-se o primeiro, não o segundo. Este pode e deve coexistir com a liberdade: porque, como diz *Cl. Bernard*, a liberdade refere-se à *direção* do fenômeno, que se diz livre, e o determinismo, enquanto é objeto da *fisiologia*, refere-se à *execução* do próprio fenômeno. — O determinismo *fisiológico*, enquanto é um sistema *filosófico*, subdivide-se em várias espécies, conforme a natureza ou qualidade do antecedente, que determinaria fatalmente todos os nossos atos. As principais são as que sustentam que o antecedente dos nossos atos é — ou uma sensação *involuntária*, e por isso os nossos atos não passam de movimentos *reflexos*, — ou uma modalidade *orgânica*, e por isso os nossos atos são apenas o produto *necessário*, a resultante *fatal* desta modalidade.

d) *Determinismo teológico*. — O determinismo *teológico* ensina que os antecedentes dos nossos atos são os atos da presciência ou da providência de Deus; de modo que *todos* os atos da nossa vontade são necessária e fatalmente fixados por um ou outro desses atributos divinos.[1]

135. — O determinismo, em geral, é falso.

a) Todo o sistema, que contradiz os dados da consciência moral e psicológica, e os princípios da razão, é falso. Ora, o *determinismo*, pelo fato de negar o livre arbítrio ao homem, contradiz os dados da consciência moral e psicológica, e os princípios da razão. Logo, o *determinismo* é falso.

b) O *determinismo* supõe que, se o homem fosse dotado de livre arbítrio, haveria um desarranjo na ordem cósmica, a qual consiste no nexo fatal e necessário entre os fenômenos naturais e os seus antecedentes. Ora, esta suposição é falsa; porque não se podem aplicar ao espírito as leis, que regulam a matéria, nem se verificam desarranjos na ordem cósmica pelo fato da vontade humana ser livre. Logo, o *determinismo*, em geral, é falso.[2]

---

1 O determinismo *teológico* não encontra geralmente defensores nos modernos escritores de matérias cientificas, porque estes prescindem de Deus, se não o negam; mas foi e é seguido — pelos sequazes de *Mahomet*, que reconhecem a vontade de *Allah* como a causa única de todos os atos humanos, — e por alguns teístas, que afirmam a incompatibilidade da liberdade humana com a presciência e providência de Deus.

Advertimos que *determinismo* se emprega, às vezes, como sinônimo de *fatalismo*. Mas, rigorosamente, *determinismo* e *fatalismo* são coisas bem distintas; porque o primeiro designa uma necessidade *exterior*, ao passo que o segundo indica uma necessidade *interior*. — Por isso, se às primeiras três espécies do *determinismo* convém o nome que lhe demos, a última espécie, isto é, ao determinismo *teológico* convém o nome de *fatalismo*.

2 São muitos e vários os argumentos, que os sequazes do *determinismo* aduzem para combater o *livre arbítrio*. Uns são *comuns* a todas as classes ou espécies mencionadas; outros são *próprios* de cada uma. Os principais argumentos *comuns* são dois: um pretende provar que o livro arbítrio *não pode existir*, o outro que *realmente não existe*.

O *primeiro* argumento foi exposto no texto, mas podemos desenvolvê-lo mais. Dizem os deterministas que *o livre arbítrio não pode existir*. E porque não pode existir? Porque, respondem, todos os reinos da natureza estão sujeitos a leis constantes, necessárias, fatais; todos os fenômenos naturais dependem dos fenômenos precedentes; e por isso não há nem pode haver lugar para seres dotados de livre arbítrio, porque, se o houvesse, se pudessem existir causas capazes de produzir efeitos variáveis e não liga-

dos necessariamente aos antecedentes, os fenômenos seriam sempre sujeitos a desvios anormais sob o influxo do livre arbítrio, seria destruída a ordem imutável de natureza, e destruída também a ciência, que não poderia alcançar a necessária certeza no conhecimento e na predição dos fatos. Tal é o raciocínio dos deterministas. — Mas será racional a sua indução? Não. Porquanto, se eles interrogaram os seres corpóreos, não interrogaram a própria alma, e por isso a indução é incompleta. Se tivessem investigado a *natureza* da alma humana, teriam concluído que esta é *espiritual*, e que, sendo espiritual, não pode estar sujeita às leis reguladoras dos seres materiais. Na verdade, as leis, que regulam os seres, não são coisas *abstratas*, mas *concretas*; são os próprios seres, enquanto operam de um modo e não de outro; e por isso as leis são diversas, conforme a diversa natureza dos seres. Se, pois, existem seres espirituais, substancialmente diversos dos seres corpóreos, as leis, que regulam estes, não se podem reduzir às leis, que regulam aqueles, por isso mesmo que a matéria não se pode identificar com o espírito; — Quando se diz que tudo está *encadeado* no mundo, não se entende que todo o ser deva estar sujeito a uma única lei — a da *necessidade*, mas entende-se que todo o ser é ordenado, e que os dois mundos — o dos corpos e o dos espíritos — formam um único plano, e se reúnem harmonicamente numa síntese grandiosa. — Mas a liberdade, dizem, é uma desordem no mundo. E porque será ela uma desordem? Acaso o movimento dos planetas cessa, unicamente porque eu assim o quero, — ou os três ângulos de um triângulo deixam de ser iguais a dois retos, só porque eu sou dotado de livre arbítrio? —Mas as previsões da ciência são incompatíveis com o livre arbítrio. E porque serão elas incompatíveis? Se uma lei física não se pode dizer e não se diz destruída, quando um agente imprevisto e necessário suspende o efeito dela, poderá dizer-se destruída, quando esse agente é livre e só porque é livre? Não, por certo. O resultado, isto é, a suspensão do efeito, é o mesmo em ambos os casos, e a liberdade ou a necessidade do ato do agente é indiferente para a próprio efeito. — Mas, se a vontade é livre, dar-se-á uma anomalia, qual é a existência de uma força criada não sujeita a uma lei própria. Respondemos que também a nossa vontade está sujeita a essa lei, a qual consiste em que esta faculdade tenha uma tendência *necessária* para o bem *universal*, e uma tendência livre para os bens *particulares*.

O *segundo* argumento, com que os *deterministas* pretendem demonstrar a não existência do livre arbítrio, é tirado da *estatística*, e é o seguinte: A *estatística* mostra que um grande número de fatos, que se consideram como livres, se reproduzem com espantosa fixidez e regularidade; em todos os anos e em todos os países dá-se o mesmo número de desgraças, de crimes, de suicídios, de casamentos, etc. Ora, isto indica que esses fenômenos estão sujeitos a leis fixas e inevitáveis, e que por isso a vontade humana não é livre. — Em poucas palavras: Os fenômenos fixos são necessários; ora os fenômenos sociais são fixos; logo são necessários (Buckle, *Histoire de la civilisation en Àngleterre*, trad. Baillot, t. I, p. 36).

Este argumento dos *deterministas*, se parece verdadeiro quanto à *forma*, é falso quanto à *matéria*, como vamos demonstrar. Com efeito:

a) A premissa *maior*, a qual diz que os *fenômenos fixos são necessários*, é falsa. É certo que todos os fenômenos necessários são fixos; pois que, como diz

136. O determinismo psicológico é falso.

a) Os defensores desta espécie de *determinismo* supõem que os *motivos* exercem sobre a nossa vontade uma pressão *material*, impelindo-a *necessariamente* para um bem certo e indivíduo. Ora, esta suposição é falsa; porque o *motivo*, por ser o conhecimento do bem, contido num

---

Newton (*Principes mathématiques de la Philosophie naturelle*, Scolie général), a necessidade metafísica, que sempre e em toda a parte é a mesma, não pôde produzir efeitos diversos; mas é falso que todos os fenômenos fixos sejam necessários, pois que os fenômenos naturais são fixos, e todavia, como demonstramos na Cosmologia, não são necessários.

b) A premissa *menor — os fenômenos sociais são fixos* — é falsa. Os verdadeiros dados da *estatística* não assinalam a fixidez dos fenômenos sociais, mas sim uma grande variação. Esta variação dá-se — não só relativamente aos diversos países, pois Legoyt (*Le suicide ancien et moderne*) enumera, para cada milhão de habitantes, 261 suicídios na Alemanha e só 17 na Espanha, — mas também relativamente ao mesmo país, assim em França, no ano 1827 deram-se 1739 casos de suicídio, e no ano 1878 subiram a 6435. Logo, os fenômenos sociais não são fixos.

Buckle (ob. cit.) objeta: Se os fenômenos mudam, é porque o meio social muda; mas nas mesmas circunstâncias os fenômenos são os mesmos.

Resposta. É falso que a mudança dos fenômenos deva exclusivamente atribuir-se à mudança do meio social. Em França, nestes últimos anos, não houve propriamente mudança de meio, e, todavia, houve mudança nos fenômenos, pois o número dos suicídios nesse país, foi — em 1875 de 5472, — em 1876 de 5804, — em 1877 de 5922, — em 1878 de 6435. — Mas admitíamos que os fenômenos mudem com a mudança das circunstâncias e do meio, que se seguirá daí? Seguir-se-á por ventura que os fenômenos são necessários? Não. A história das nações manifesta que a mudança das circunstâncias *depende principalmente do livre arbítrio dos homens*, e que por isso os fenômenos sociais são livres.

c) A *conclusão*, pois, que diz que os *fenômenos sociais são necessários*, é falsa; porque uma proposição, que se apóia em princípios falsos, não pode deixar de ser falsa. — Mas, embora os fenômenos sociais fossem *necessários*, seguir-se-ia que o homem não é dotado de *livre arbítrio*? Não, certamente. Se o crime é determinado, não o é o criminoso. Entre muitos homens de bem, há um criminoso. E porque é que um homem comete um crime, e os outros ficam probos e honestos? A única resposta racional é que uns se determinaram afazer o bem, e outros a fazer o mal. Ora, ninguém poderia determinar-se para o bem nem para o mal, se não tivesse o *livre arbítrio*.

Como se vê, a dificuldade confunde a falta de *variabilidade* com a falta de *liberdade*. Mas os dois conceitos são muito diversos. Deus é *imutável*, e, contudo, é eminentemente *livre*. A liberdade, longe de ser um princípio de perturbação e de variabilidade, é um princípio de ordem e de constância; porque, sob a luz da razão, nos faz contrair disposições e hábitos, que se tornam uma segunda natureza.

objeto, é uma coisa *espiritual*, como espiritual é a nossa vontade, e por isso não se pode dar essa suposta pressão *material*. Logo, o determinismo *psicológico* é falso.

b) O determinismo *psicológico* afirma que a nossa vontade não pode deixar de obedecer ao *motivo mais forte*, ou de seguir o *bem melhor*. Ora, esta afirmação é falsa; porque, como provamos, a nossa vontade, se não pode deixar de seguir a atração do bem *universal*, que enche toda a sua capacidade, é completamente indiferente e livre com relação aos bens *particulares*, seja qual for o seu grau de intensidade ou perfeição. Logo, o determinismo *psicológico* é falso.[1]

---

1 É a famosa teoria dos *motivos-forças.* Teve por autor o célebre *Leibnitz,* que raciocinava assim: "O ato livre ou tem um motivo, ou não o tem. Se o não tem, é cego, irracional, sem razão suficiente. Se o tem, deve seguir o mais forte, aliás seria um ato sem razão suficiente". Como, porém, não quiz este filósofo negar o livre arbítrio, por isso inventou uma distinção entre a *determinação infalível* e a *necessidade absoluta,* e disse que a vontade, solicitada por vários motivos, obedecerá *infalivelmente* ao mais forte, ficando, contudo, livre, em todos os outros casos, nos quais não se conhece o *bem melhor.* — Os sequazes de *Leibnitz* foram mais radicais, mas mais lógicos; defenderam a teoria do *motivo mais forte* até a última conclusão, que é a negação do livre arbítrio. *Maudsley* diz: "Existe um laço moral e uniforme entre os motivos e a operação. A vontade obedece sempre ao motivo mais forte. O livre arbítrio, pois, é um absurdo sem sentido".

Para que a falsidade do determinismo *psicológico* seja mais evidente, procuraremos explicar com exatidão a *natureza* do motivo, e a *parte,* que ele desempenha no ato livre da nossa vontade.

A vontade tem por objeto o bem. O bem é, ao mesmo tempo, *absoluto* e *relativo.* É *absoluto,* enquanto deve possuir alguma realidade ou perfeição; é *relativo,* enquanto se diz *bem* o que *convêm* a nós ou aos outros. O *ser* ou a *perfeição* ó o elemento *material* ou *fundamental* do bem; a *conveniência* é o seu elemento *formal.* Esta *conveniência* consiste na aptidão, que o ser possui, de aperfeiçoar os outros, e é o *motivo* ou a *razão suficiente,* pela qual a vontade quer o objeto. Assim como não se pode querer um objeto sem quo se descubra nele uma razão de conveniência, assim também não se pode querer sem um motivo suficiente. Preferir um objeto a outro sem motivo, não seria uma escolha, não seria um ato de uma faculdade intelectual, mas um ato cego, um simples movimento mecânico. — Ora, o motivo, manifestando-se a inteligência, *excita* à vontade, a qual está sempre *em ato* com relação ao bem *universal,* e produz nela um amor *espontâneo* pelo objeto, quo se lhe apresentou como *conveniente.* — Mas é claro que esta ação do motivo não é *necessária,* do modo que arraste *irresistivelmente* à vontade para o ato. Porquanto, só assim fosse, isto é, se o motivo exercesse sobre a vontade uma força irresistível, não teríamos o poder de examinar os motivos, de analisá-los e compará-los, nem de preferir um ao outro. Todavia temos este poder;

comparamos os motivos entre si; temos consciência de que poderíamos rejeitá-los todos, e, todavia, escolhemos um, não atendendo aos outros. Ora, isto demonstra que não é o motivo que torna eficaz a vontade, mas a vontade torna eficaz o motivo. Logo, o motivo é a *razão suficiente,* a *causa final* do *ato livre,* mas não é a sua causa *eficiente* ou *determinante.* A causa *determinante* é unicamente à vontade. — Nem se diga que o motivo, pelo fato de excitar o amor *espontâneo* na vontade, determina *necessariamente* esta faculdade ao ato. O amor espontâneo, que os motivos despertam na vontade, é uma *condição,* sem a qual a vontade não tomaria nenhuma deliberação, — mas não é a *eleição;* porque a vontade, recebida a impressão, fica sempre na sua indiferença *ativa,* o, depois do exame dos vários motivos, escolhe aquele, ao qual quer ceder, e assim o motivo escolhido recebe da vontade o caráter *pratico* de *predominante.*

Estes princípios, deduzidos da análise dos nossos atos livres, não só vigoram quando se trata de motivos de igual peso, mas também quando um motivo é *mais forte* que os outros. Com efeito, a força maior ou menor de um motivo é mais subjetiva, do que objetiva. É sempre a vontade que inclina a inteligência a considerar um objeto, e não um outro, e a considerar, no mesmo objeto, as qualidades boas e favoráveis e não as más e as contrarias. Deste modo a inclinação, que no princípio era mais fraca, torna-se mais forte, e o objeto que, à primeira vista, nos parecia pouco amável, depois parece-nos o melhor, — o melhor não tanto pelo que tinha de per si, quanto pelo que lhe acrescentou a vontade. Por isso, quando cedemos ao motivo mais forte, cedemos a nós mesmos, obedecemos a à nossa livre escolha. — Mas suponhamos que um motivo ó mais forte que os outros *objetivamente,* por si mesmo, independentemente da nossa vontade. Que se seguirá daí? Seguir-se-á por ventura que ele há de exercer uma ação irresistível sobre a nossa vontade? Não, por certo. Atesta-nos a consciência, que se, às vezes, nos determinamos pelo motivo mais forte, fazemo-lo livremente e que, se quiséssemos, podíamos abandonar o motivo mais forte e seguir o mais fraco. Na verdade, quem poderá sustentar que a vontade escolhe sempre o bem, que a inteligência apontou como o melhor? Quantas vezes, apesar de todos os protestos da inteligência, a vontade prefere um bem mesquinho, mas presente, a um bem superior, mas futuro! Quantas pessoas podem repetir com Ovídio: "*Video meliora, proboque, deteriora sequor*"?! — E qual será a razão, por que um motivo, embora mais forte que outro, não determina necessariamente à vontade? A razão é evidente. Todo o motivo, que se não refere ao bom *universal* e *absoluto,* refere-se a um bem *particular* e *relativo.* Referindo-se a um bem *relativo* e *particular,* nenhum motivo, embora seja mais forte que outro, exerce uma pressão necessária e irresistível sobre a nossa vontade, mas deixa-a na indiferença; porque a vontade, como provamos, só pode ser atraída irresistivelmente por um motivo, que se refira ao bem *universal* e *absoluto.*

O erro destes deterministas consiste em que consideram os motivos como outras tantas causas *eficientes* ou *determinantes,* e a vontade como um simples *móvel,* sujeito a várias forças contrárias. E, assim como, dizem eles, no conflito de duas forças ou causas eficientes, — se elas são iguais ou opostas, o efeito é nulo, — e, se são desiguais, o efeito segue necessariamente a direção da mais forte; assim também a vontade, sujeita ao influxo de vários motivos, não poderá escolher, se os motivos

137. O determinismo mecânico é falso.

a) Todo o sistema, que se funda, num suposto falso, é falso. Ora, o determinismo *mecânico*, reduzindo a energia da vontade humana a uma força *material*, sujeita, como qualquer outra força do mesmo gênero, às leis da mecânica, funda-se num suposto falso; porque a energia da nossa vontade é inteiramente *espiritual*. Logo, o determinismo *mecânico* é falso.

b) Se a nossa vontade estivesse sujeita às leis da mecânica, não poderia operar de um modo contrário a essas leis. Ora, a nossa vontade opera de um modo contrário às leis da mecânica. Com efeito, segundo as leis da mecânica, uma substância em movimento deve tocar todos os pontos do espaço, que percorre; mas a nossa vontade passa de repente de uma coisa à outra contrária, sem tocar os pontos intermédios. Logo, o determinismo *mecânico* é falso.[1]

---

são absolutamente iguais (e um faminto, colocado entre dois pães de todo iguais, morrerá de fome), ou escolherá necessariamente o mais forte, se os motivos são desiguais. — Mas, se é absurdo identificar os motivos com as causas *eficientes,* quando eles não passam de *razões suficientes* ou *causas finais,* não é menos absurdo comparar a vontade, que delibera, com um *móvel,* sujeito ao contraste de várias forças. Porquanto, no contraste das forças, estas são a causa *eficiente* do ato e o movei é o sujeito *passivo,* em que o próprio ato se realiza; ao passo que, na deliberação da vontade, os motivos são apenas *causas finais* ou razões *suficientes,* e a própria vontade é, ao mesmo tempo, *sujeito* o *princípio elicitivo* do ato. Além disso, no conflito das forças, o móvel encontra-se num estado de indiferença *passiva,* e por isso não pode atuar nas forças, não as fixa, não as opõe umas às outras, mas limita-se a experimentar os efeitos delas, se disso ó capaz; ao passo que a vontade encontra-se na indiferença *ativa,* e, portanto, se não é senhoria da primeira idéia, pode todavia, depois de a ter recebido, fixá-la, examiná-la, compará-la com as outras, e depois tomar uma resolução ou fazer a eleição. — Daí se segue que — quando os motivos ou os bens são *iguais,* a vontade escolherá um, porque é bem, e deixará o outro, porque não é um bem necessário; — mas, quando os motivos ou os bens são *desiguais,* a vontade pode ou escolher o bem maior, porque é bem e porque é maior; ou preferir-lhe o bem menor, porque é um bem suficiente, embora inferior. É, pois, falso que a preferência do bem menor ao maior seja *sempre* um ato irracional, ou destituído de razão suficiente. Dizemos *sempre;* porque essa preferência é irracional, quando um certo bem é um meio *necessário* para se conseguir mais eficazmente um fim determinado, o quando a vontade fez o propósito de conseguir um fim pelo *melhor modo possível;* visto que, em tal caso, a escolha de um bem *inferior* seria uma contradição manifesta.

1 Na verdade, nenhum movimento material é produzido por outro movimento material. Porquanto, como observa *Hirn*, fundador da *termodinâmica*, todo o movimento material é precedido de um momento da quietação; porque todo o

movimento ou é *vibratório*, ou reduz-se ao *vibratório*, e as vibrações estão compreendidas entre dois momentos, em que o movimento é nulo. Ora, no momento de quietação, o movimento antecedente já não existe, e por isso não pôde determinar o movimento seguinte. O movimento material, pois, não pode ser produzido por outro movimento material.

Todavia, o movimento, por ser um efeito real, exige uma causa real. Esta causa será a matéria? Não; a matéria é por si inerte, indiferente tanto para a quietação como para o movimento, e ninguém dá o que não possui. Deve ser, pois, uma força distinta da matéria. Esta força é a alma.

A alma, por estar intimamente unida ao sistema nervoso, apodera-se das forças brutas, e dirige-as para a plena realização da sua ordem vital. A sua ação desenvolve-se toda no interior do nosso organismo, mas nós vemo-la na vasta esfera de seus admiráveis efeitos. Não devemos, contudo, julgar que a alma se ponha em antagonismo com as forças brutas. Não: ela revela-se sempre como potência hierarquicamente superior e reguladora dessa s energias. Por isso, no emprego das forças ou energias orgânicas, a ação da alma acha-se restrita entre dois limites: um determinado pelas próprias forças disponíveis, que só podem produzir certos efeitos, — outro determinado pelas leis mecânicas, físicas e químicas, que a alma pode utilizar em benefício próprio, mas não pode alterar. — Nem se oponha o princípio dos mecânicos: uma força material não pode passar do estado potencial para o atual senão pela ação de outra força material. Esse princípio refere-se unicamente ao domínio da mecânica, e por isso, se pode aplicar-se às mutuas operações *transeuntes* dos seres materiais, não se *pode* aplicar às operações *imanentes* dos seres vivos. — É, portanto, falsa a premissa dos deterministas mecânicos, que diz: Todo o movimento do nosso corpo é produzido por outro movimento material ou mecânico, e não pela alma.

b) *É inconcludente na prova.* Dizem estes deterministas que, se o movimento do nosso corpo fosse produzido pela alma espiritual, deveria admitir-se uma nova força, distinta da força material; o que é impossível, porque contrário à *lei da conservação da energia*, segundo a qual a força é invariável, incapaz de aumento e de diminuição. Ora, esta prova é inconcludente. Na verdade, a *lei da conservação da energia* é expressa por *Helmholtz* na seguinte formula: "A soma das forças vivas e das energias potenciais é constante". (*Mém. sur la conserv. de la force*). O que é que ensina essa lei, segundo a opinião dos naturalistas? Essa lei ensina que em todas as transformações, que se realizam no mundo *material* e pelos agentes *materiais*, fica constante e inalterável a quantidade da energia atual e potencial, por meio da qual se desenrola o processo cósmico. Por isso esta lei só se pode aplicar aos sistemas *materiais*, onde só atuam agentes materiais. É, pois, um erro querer excluir do mundo um agente *imaterial*, com o pretexto de que a sua intervenção vem aumentar a energia cósmica, destruindo assim a constância da força; porque a força de um agente *imaterial*, como é a nossa alma, é *imaterial*, e a força dos agentes corpóreos é material, e por isso a existência da força imaterial não importa aumento nem diminuição na força material, e fica sempre inviolada a lei da *conservação da energia*, a qual, como dissemos, se refere unicamente aos sistemas materiais, onde atuam agentes *materiais*.

138. O determinismo fisiológico é falso.

a) É falso o determinismo *fisiológico*, enquanto reduz todos os atos da nossa vontade a movimentos *reflexos*. Com efeito, movimento ou ato *reflexo* é como que uma resposta ou reação a uma excitação periférica ou exterior, sem intervenção da vontade nem do apetite sensitivo. Ora, o ato *livre* deriva da vontade e pressupõe necessariamente o conhecimento da inteligência. Logo, é absurdo reduzir os atos da vontade a movimentos *reflexos*.[1]

— Este pensamento merece ser desenvolvido. Suponhamos que a *lei da conservação* se possa e deva aplicar a *todos* os agentes, *materiais* e *imateriais*, o que se seguirá daí? Seguir-se-ia por ventura que se devo negar a nossa alma o poder de determinar ao movimento o nosso corpo? Não, certamente. A lei da conservação da força diz respeito à *quantidade*, e não a *qualidade*. Todos concordam em que a *mesma* força pode encontrar-se no estado potencial ou atual, tomar uma certa direção ou uma outra diferente, passar por vários e diversos estados, sem que por isso aumente a sua *quantidade*. Ora, a atividade *imanente* dos seres vivos, e por isso também da nossa alma, não é *quantitativa*, isto é, não acrescenta nada ao deposito das energias físicas, mas é *qualitativa*, isto é, atua nas energias potenciais e atuais, transformando-as umas nas outras, e, debaixo de formas múltiplas e variadas, restitui fielmente a mesma *quantidade*, que recebeu. — Logo, a prova dos deterministas é, pelo menos, *inconcludente*.

c) *É ilógico na conseqüência*. Se a *lei da conservação da energia* não se refere à *quantidade*, mas a *qualidade*, é evidente que ela, ainda que se aplique ao mundo vivo, não pode destruir o livre arbítrio do homem. *Liberdade* e *necessidade* são dois modos, por que a nossa vontade opera, são duas *qualidades* diferentes, e não constituem uma nova *quantidade*, que venha perturbar as equações dos mecânicos. Que o meu braço levante *livre* ou *fatalmente* um peso de cinco quilos, a *quantidade* de energia é sempre a mesma, a diferença entre o modo livre e necessário é inteiramente psíquica e moral; — numa palavra, só a *qualidade* é diversa. Logo, a lei *da conservação da energia* nada tem que ver com o livre arbítrio do homem, e por isso é, pelo menos, ilógico fundar sobre essa lei a negação desta excelsa prerrogativa da nossa vontade. — Concluímos com as palavras de *Raoul Pictet*:" A liberdade opera sem prejuízo de nenhuma lei ensinada na física experimental n. (*Etude critique du materialisme*, p. 449).

1 O ato *reflexo*, sendo uma reação involuntária e muitas vezes inconsciente, provocada por uma excitação periférica ou *exterior*, distingue-se — tanto do movimento *espontâneo*, que é provocado pelo apetite sensitivo e, no homem, em última análise, pela vontade, — como do movimento *automático*, que é determinado por um *estímulo interno*, ainda que independentemente do apetite sensitivo e da vontade. Ora, reduzir os atos *voluntários*, e sobretudo os *livres*, a movimentos *reflexos*, é confundir e identificar a luz com as trevas, porque o ato *livre* procede da razão, ao passo que o movimento *reflexo* exclui todo e qualquer conhecimento.

b) É falso o determinismo *fisiológico*, enquanto ensina que todos os atos da nossa vontade são o resultado fatal de uma modalidade *orgânica*, transmitida pela hereditariedade. Porquanto, pela hereditariedade, não se transmite ao filho o estado patológico dos pais, nem as suas qualidades, boas ou más, mas o mais que se transmite é uma certa predisposição para esse estado ou para essas qualidades. Ora, esta predisposição não só não é fatal, nem destrói o livre arbítrio, mas pode ser e muitas vezes é completamente subjugada e destruída. Logo, o determinismo *fisiológico* é falso.[1]

139. O determinismo teológico é falso.

a) É falso o determinismo *teológico*, enquanto ensina que todos os nossos atos, pelo fato de terem sido *previstos* por Deus, devem infalivelmente realizar-se, e por isso são *necessários*. Na verdade, Deus não *prevê*, mas *vê* todos os nossos atos, porque tudo é *presente* aos seus olhos. Ora, a *visão* de um fato, embora infalível, não altera a *natureza* desse fato, mas deixa-o ficar como é; de modo que se o fato é necessário, permanece necessário, e se é livre, permanece livre. Logo, é falso que todos os atos da nossa vontade, pelo fato de terem sido *vistos* por Deus, sejam necessários.

---

1 Segundo esta forma de determinismo, o homem nasce bom ou mau, como nasce branco ou preto. De onde a célebre teoria do *criminoso nato,* de que mais tarde nos ocuparemos. — Para não haver equívocos, repetimos uma observação. Não se pode negar que, no homem, há uma grande dependência entre o físico e o moral. A razão é clara. O homem, embora composto de duas substâncias diversas, tem, contudo, uma só natureza e é uma só pessoa. Todas as nossas faculdades brotam da mesma única essência da alma, e por isso não só o exercício de uma dependo do exercício da outra, mas também as suas energias desenvolvem-se na razão inversa, isto é, quanto mais intensa é a energia de uma, tanto mais fraca é a energia da outra, ficando esta por vezes completamente neutralizada. Ora, a nossa vontade, embora seja, pelo seu livre arbítrio, a rainha de todas as potências, contudo, no seu exercício, depende das outras, e está sujeita às influencias delas. — Mas, se é racional admitir uma dependência entre o físico e o moral, é ilegítimo identificar um com o outro; entre os dois há uma distância imensa. — Como também, se é certo que as paixões, as condições físicas ou morais, as disposições naturais e hereditárias, exercem uma influência notável no habitual exercício do livro arbítrio, é, contudo, falso que essa influência seja *ordinariamente* necessária, fatal, irresistível. Dizemos *ordinariamente,* porque, dependendo do exercício da inteligência o exercício da vontade, se a inteligência sofre um desarranjo nas suas funções; este desarranjo terá uma repercussão na vontade, e esta não poderá produzir um ato plenamente deliberado. Voltaremos a este assunto com maior desenvolvimento.

b) É falso o determinismo *teológico*, enquanto sustenta que todos os atos da nossa vontade são necessários, porque todos exigem a moção divina, a qual não pode a criatura resistir. Com efeito, a nossa vontade é movida por Deus não como um instrumento qualquer, mas como um instrumento racional e livre, que é movido e, ao mesmo tempo, se move a si mesmo. Ora, acomodando-se a Causa primeira à índole e às condições das causas segundas, quando Ella move a vontade humana, não só não lhe tira o livre arbítrio, mas, antes, produz e conserva nela tão admirável prerrogativa. Logo, é falso que todos os atos da nossa vontade sejam necessários, pelo fato de esta potência ser movida por Deus.[1]

140. Conseqüências da negação da liberdade humana. — A negação da *liberdade humana*, além de ser um erro contrário aos princípios da razão e a consciência individual e social, dá origem às mais perniciosas conseqüências, pois que tende a destruição da *moralidade*, da *sociedade* e da *religião*.

a) Destrói a *moralidade*; pois que, se todas as ações fossem necessárias e inevitáveis, desapareceria o fundamento da diferença entre o bem e o mal moral, e assim todas as ações seriam boas e honestas, e nenhum crime seria imputável.

b) Destrói a *sociedade*; visto que, sem o *livre arbítrio*, não teriam razão de existir as leis e os magistrados, os direitos e os deveres recíprocos, os prêmios e os castigos, e, sem estes elementos, não haveria sociedade.

c) Destrói a *religião*; porque os homens, se não fossem dotados de *liberdade*, não poderiam ser obrigados a cumprir certos deveres para com Deus, nem a dirigir os pensamentos, as palavras e as obras para aquela Bondade infinita, que os criou e com tão desvelada providência os conserva.[2]

---

1 Diz S. Tomás: "Deus é a Causa primeira, que move as causas naturais e as voluntárias. E assim como, movendo as causas naturais, não obsta a que os atos delas sejam naturais, assim também, movendo as causas voluntárias, não só não obsta a que os atos delas sejam voluntários, mas até faz que sejam tais; porque Deus opera nas criaturas em conformidade com as propriedades, de que elas são dotadas". (*Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 1 ad 3). — A dificuldade de conciliar a ciência e a providencia de Deus com o livre arbítrio do homem nasce da limitação e da ignorância da nossa inteligência, a qual não conhece bem o modo por que Deus opera. — Na *teodicéia* voltaremos a este assunto, e procuraremos dar uma solução mais satisfatória a esta dificuldade.

2 A vista das funestas conseqüências, que derivam da negação do livre arbítrio, tem embaraçado os deterministas. Mas estes nem por isso rejeitaram os seus princípios. — *Diderot, Lamettrie, Helvetius,* no século XVIII, reconheceram o rigor

ARTIGO IV
Relações entre a inteligência e a vontade

141. A inteligência move à vontade. — Uma faculdade move outra, quando aquela apresenta o objeto, para o qual esta tende. Ora, a *inteligência* apresenta o objeto para o qual a *vontade* tende; pois a vontade não poderia tender para o bem, que não fosse já conhecido pela inteligência, visto que ninguém deseja o que ignora. Logo, a *inteligência* move à *vontade*.[1]

---

logico daquelas conseqüências, admitiram-nas cinicamente, e só acrescentaram que, na vida prática, os homens devem comportar-se diversamente, isto é, como se fossem dotados de livre arbítrio. — Os deterministas dos últimos tempos mudaram de tática, negaram essas conseqüências, e disseram que a moral não só pode, mas até deve prescindir do livre arbítrio; porque este, longe de ser o fundamento daquela, é, pelo contrário, a sua destruição. Por isso procuraram demonstrar que as noções de *mérito* e de *demérito,* de *virtude* e de *vicio,* de *recompensa* e do *castigo,* não só não ficam destruídas no seu sistema, mas dele recebem uma força eficacíssima, — mais eficaz do que recebiam da velha teoria do livre arbítrio. A afirmação era demasiado atrevida. Mas o que haviam de fazer? Como já indicamos, alteraram o sentido de todas as noções morais, substituindo a legítima significação, reconhecida pelo gênero humano, uma significação arbitraria, em harmonia com o seu sistema, e assim, e só assim, poderão proclamar que a ciência e a vida moral tinham progredido imensamente, depois do abandono da teoria do livre arbítrio. — A estas falsificações nos referiremos ainda, e com o devido desenvolvimento, no parto *moral* deste curso.

1 Cf. *Sum. Theol,* p. I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1, a. 3 ad 3; QQ. DD. *De verit.,* q. 22, a. 12. — Os filósofos não estão de acordo acerca do influxo da inteligência na vontade, mas emitem três diversas opiniões.

1) Uns, como *Hoocke,* dizem que a vontade não depende da inteligência, podendo tender para um objeto, sem prévio juízo acerca da bondade ou malicia dele, — e acrescentam que ela não é boa ou má, pelo fato de tender para um objeto bom ou mau, mas sim que um objeto é bom, só pelo fato de ser o termo da vontade.

2) Outros, como *Scoto, Suarez,* sustentam que, embora a nossa vontade não possa operar sem um prévio juízo da inteligência, todavia não é necessário que esse juízo seja *pratico,* mas basta que seja *especulativo.* — Advertimos que o juízo, com que a inteligência decide se uma coisa deve ser escolhida ou rejeitada pela vontade, se divide em *especulativo* e *prático.* É *especulativo,* quando afirma que uma coisa é boa ou má, e por isso merece ser escolhida ou rejeitada. É *pratico,* quando, depois do exame dos motivos, decido que uma coisa, *nestas determinadas circunstâncias*, devo ser escolhida ou rejeitada pela vontade.

3) Outros, como *Santo Tomás,* seguido por *Leibnitz* e muitos outros sábios, ensinam não só que a vontade não pode operar sem um prévio juízo *pratico*, mas também que o juízo *pratico*, seguido pela vontade, é o *último* dos que a razão *prática* emite. Façamos uma breve critica destas opiniões.

a) A *primeira* opinião é falsa. Com efeito, a nossa vontade, sendo uma faculdade *racional*, deve necessariamente operar por algum motivo, apresentado pela inteligência. Logo, é falso que a vontade possa determinar-se sem motivo. — De mais, é impossível que uma faculdade forme ou produza o seu próprio objeto; pois o objeto do uma faculdade deve existir antes que ela opere. Ora, o objeto da vontade é o bem. Logo, o bem não é produzido pela vontade, como afirmam os adversários, mas existe antes e independentemente da mesma operação. — Finalmente, esta opinião é *ímpia* e *perniciosa. Ímpia*; porque a bondade das criaturas só pode derivar da bondade do Criador. *Perniciosa*; porque nenhuma coisa seria em si boa ou má, ou, melhor, toda a ação, embora má, seria boa, pelo fato de ser objeto da vontade.

b) A *segunda* opinião também é falsa. Porquanto, a vontade não pode determinar-se a operação senão por um juízo, que se refira à *prática* e que indique o que *nestas circunstâncias* se há de fazer ou deixar de fazer. Ora, o juízo meramente *especulativo* não se refere a *prática*; pois, embora diga que uma coisa é boa ou má, contudo, não decide sobre o que se há de fazer ou deixar de fazer *nesta determinada circunstância.* Logo, é falso que a vontade possa determinar-se por um juízo meramente *especulativo.*

c) A *terceira* opinião é verdadeira. Com efeito, a vontade não pode deixar de seguir um juízo *pratico*, e o *último* juízo *prático*, isto é, o juízo que precede imediatamente o assentimento da vontade. — Não pode deixar de seguir um juízo *prático.* Porquanto, como demonstramos contra os defensores da segunda opinião, a vontade não pode determinar-se a operar por um juízo meramente *especulativo.* — Não pode deixar de seguir o *último* juízo prático. Com efeito, a vontade não pode operar sem motivo. Ora, se operasse contra o *último* juízo da razão *prática*, operaria sem motivo; pois que o motivo, que determina uma ação, é o que a razão *prática* dita por último, — é o último a mover à vontade, e não pode separar-se da aceitação da vontade.

Objetam: Se a vontade não pudesse deixar de seguir o *último* juízo da razão *prática,* não seria livre. Ora, é livre. Logo, pode deixar de seguir o *último* juízo da razão prática.

Respondemos, negando a premissa *maior.* Porquanto, o *último* juízo *pratico*, que a vontade não pode deixar de seguir, é um ato, que a mesma vontade *livremente* determinou e regeu, movendo e inclinando a razão a pensar mais numa certa coisa do que noutra, e por isso a produzir este juízo e não outro, e fazendo com que este juízo fosse o *último.* Se a vontade segue o juízo, que ela mesma assim determinou e regeu, não pode deixar de ser livre; porque então, longe de seguir o ato da *razão*, a *vontade* subordina ao ato próprio o ato daquela faculdade. Diz S. Tomás: "Iudicium de hoc particulari operabili, *ut nunc* (nestas determinadas circunstâncias), numquam potest esse contrarium appetitui" *(De Ver.,* q. 24, a. 2). — Este *vitimo* juízo *pratico,* que é determinado *livremente* pela vontade e que deve preceder o ato da eleição, é essencialmente *livre,* é a razão *adequada* do livre arbítrio, é o próprio *livre arbítrio,* como diz S. Tomás: *"Arbitrium liberum nihil aliud est, quam liberum judicium" (Sum. Th.,* p. I, q. 83, a. 2). — Lembramos que o juízo *especulativo* é *necessário,* mas quando se refere a verdades *evidentes* e não precede a eleição da vontade.

De onde se segue que um ato, para ser *voluntário*, deve derivar não só de uma deliberação da vontade, mas também de um prévio conhecimento da inteligência; de modo que o ato da vontade contém tanta bondade ou malicia, quanta foi conhecida pela inteligência. — Por isso, se a inteligência, por qualquer causa ou acidente, for perturbada a ponto de não poder apreciar a bondade ou a malicia do ato, este não é *voluntário*, e quem o praticou não é responsável por ele, nem deve ser punido.[1]

---

1 São dois, portanto, os elementos necessários e indispensáveis para constituir o ato *voluntário,* — a deliberação da vontade e o prévio conhecimento da inteligência. Se faltar um destes elementos, o ato não é *voluntário,* e quem o praticou não é responsável por ele, nem merece castigo.

A questão da *voluntariedade* dos atos humanos prende-se com uma outra questão de altíssima importância, que nos últimos tempos tem agitado as escolas criminalistas, e que é a da *responsabilidade moral.* Porquanto, se os nossos atos são *voluntários,* isto é, se procedem da vontade deliberada com o prévio conhecimento da inteligência, somos *moralmente* responsáveis por eles e merecemos recompensa ou castigo, — e se, pelo contrário, os nossos atos não são *voluntários,* não temos responsabilidade do que praticamos ou deixamos de praticar, e não merecemos prêmio nem castigo.

É evidente que os adversários do *livre arbítrio* não reconhecem, nem podem reconhecer nenhum ato propriamente *voluntário;* pois que, se a vontade não é dotada de *livre arbítrio,* não pode *deliberar,* e a *deliberação* da vontade é, como dissemos, um elemento essencial do ato *voluntário.*

Não reconhecendo no homem nenhum ato propriamente *voluntário,* os *deterministas* não podem admitir, como efetivamente não admitem, a *responsabilidade moral* dos nossos atos; visto que, se a nossa vontade está sujeita a leis fatais e indeclináveis, e se todas as nossas ações são conseqüência necessária da constituição orgânica, do meio físico e social, de doenças hereditárias, não se lhe podem imputar os atos que pratica.

Que pretendem, pois, os adversários do *livre arbítrio?*

A pretensão é excessiva. Pretendem que se fechem as prisões e se abram hospitais, que a ciência do direito seja substituída pelo estudo da anatomia e da patologia, que o júri de magistrados ceda o lugar ao júri de médicos.

Um dos mais modernos defensores desta teoria, *Garofalo,* ensina que se devem aplicar à criminologia os dois princípios fundamentais do darwinismo, — a *seleção* e a *adaptação.* "É necessário, diz ele, escolher o elemento que foi organizado para o bem e que mais se adapta às condições da sociedade, e eliminar todo o elemento que possa ser causa de desordem e de perturbação. Esta eliminação não é um castigo, pois a responsabilidade *moral* é uma quimera, mas é um preservativo, um meio de defesa, de que a sociedade se serve para a sua conservação. A segurança pública! Eis o único motivo que justifica o emprego dos meios coercitivos".

É verdade que muitos criminalistas recuaram diante das perniciosas conseqüências, que resultam da negação absoluta do *livre arbítrio*, e, seguindo uma teoria moderada, admitiram que a vontade humana é livre, que os seus atos são *voluntários*, e por isso merecedores de prêmio ou de castigo.

Mas depois fizeram tais e tantas exceções à responsabilidade moral, que, embora admitissem o *livre arbítrio* em teoria, negaram-no de fato.

Daí o enfraquecimento da repressão e o aumento de criminosos, que muitas vezes revestem o crime de horrorosas circunstâncias, com o fim de basear no excesso da sua malvadez o argumento da própria defesa.

Há, pois, duas opiniões acerca da *voluntariedade* dos atos da vontade, que reclamam uma crítica imparcial e severa.

A primeira opinião, que se funda na negação absoluta do *livre arbítrio*, não precisa ser aqui refutada; pois que já o foi no artigo antecedente.

A segunda opinião, porém, que admite o livre arbítrio em teoria, mas que o nega de fato, merece uma exposição mais ampla; pois, como dissemos, está sendo discutida com muito empenho e calor nas escolas criminalistas. Para isso, investigaremos se, quando e até que ponto, o *livre arbítrio*, e por isso a *voluntariedade* dos nossos atos, pode admitir exceções.

*

É princípio assente entre todos os criminalistas que o homem não é responsável pelo ato que prática, se este não for *voluntário*. Um ato é *voluntário*, se deriva da vontade deliberada com prévio conhecimento da inteligência. Por isso, como dizemos no texto, se a inteligência, por qualquer causa ou acidente, for perturbada a ponto de não poder apreciar a bondade ou a malicia do ato, a vontade, por não receber as indicações da inteligência, fica também perturbada no seu exercício, não *delibera* acerca da bondade ou malicia dos objetos, e por isso não pode regular nem reprimir as tendências das outras faculdades, especialmente do *apetite sensitivo*, e o ato dela não é *voluntário*, e quem o praticou não é responsável por ele.

Mas poderá a inteligência sofrer uma perturbação, sondo, como é, espiritual, independente da matéria? Sim, certamente.

A inteligência é uma faculdade espiritual e independente da matéria, mas está unida a matéria. É a inteligência, e não o órgão material, que entende; mas ela não pode operar sem o concurso e o auxílio das faculdades sensitivas, e principalmente da imaginação. A inteligência, pois, como provamos, depende das faculdades sensitivas e especialmente da *imaginação*.

De onde se segue que, se as faculdades sensitivas, e especialmente a imaginação, sofrerem um desarranjo, uma anomalia, este desarranjo, esta anomalia refletir-se-á necessariamente na inteligência, e, por meio da inteligência, na vontade; não porque a inteligência e a vontade fiquem intrinsecamente alteradas, mas porque a inteligência não percebe o objeto, ou não o percebo como é, e a vontade não pode tomar uma *deliberação*.

Mas as faculdades sensitivas estão ligadas a certos e determinados pontos do organismo, ao sistema nervoso, e por conseguinte as suas operações dependem necessariamente das disposições físicas do sujeito, da sua constituição, do seu estado de saúde, e das doenças hereditárias ou adquiridas, que o acometem. Se, pois, os atos da inteligência e da vontade exigem o concurso do organismo, é claro que uma perturbação no cérebro, ou um desarranjo no sistema nervoso, deve refletir-se na inteligência, e, por meio desta, na própria vontade.

Agora podemos compreender a relação que existe entre o estado do sistema nervoso e o ato humano. O sistema nervoso influo no exercício da sensibilidade, esta na inteligência, e esta na vontade.

Por isso, se se demonstrar que o sistema nervoso sofreu um desarranjo, por forma que a inteligência não pôde considerar a qualidade do ato, devemos concluir que este ato não é voluntário, e que por isso o sujeito não é responsável pelo crime que pôde cometer durante um estado anormal.

Dão-se, pois, exceções na *voluntariedade* dos atos da nossa vontade, e por isso na responsabilidade moral. Mas quando? e até que ponto?

Uma resposta cabal e definitiva a estas questões é muito difícil. — Procuraremos expor alguns critérios, que se encontram nos tratados de *antropologia criminal*, publicados nestes últimos anos.

*

Os fatos principais, que podem ocasionar a *involuntariedade* dos nossos atos, dividem-se em *patológicos* e *fisiológicos*, segundo revelam um estado *patológico* ou um estado *fisiológico* defeituoso.

A) Aos fatos *patológicos* costumam reduzir a *loucura*, a *epilepsia*, o *histerismo*, as *paixões*, o *alcoolismo*, e o *sonambulismo*.

a) A *loucura* é um desarranjo da inteligência, o qual deriva da alteração na *imaginação*. — Como já dissemos, dão-se alterações na *imaginação*, — ou quando a substância do cérebro se acha afetada por inflamação, pela ação do álcool, etc., — ou quando a circulação do sangue no cérebro sofre um aumento demasiado, ou uma demasiada diminuição, — ou quando as funções do sistema nervoso estão extraordinariamente perturbadas, como nas paixões violentas.

A *loucura* divide-se em *geral*, chamada *mania*, e em *parcial*, conhecida sob o nome de *monomania*. — A *mania* é um desarranjo *completo* da inteligência. A *monomania* é um desarranjo *parcial* da inteligência.

As principais formas da *monomania* são quatro: 1ª) monomania de *grandezas*, quando predominam idéias grandes; — 2ª) monomania *religiosa*, quando predominam idéias relativas à religião; — 3ª) monomania de *perseguição*, quando a pessoa tem a ilusão de que é perseguida; — 4ª) monomania *moral* ou *impulsiva*, quando se sente um impulso cego e irresistível para o crime.

Posto isto, pergunta-se: O ato do *louco* será *voluntário*?

Quando a loucura é *geral*, é certo que o ato do *louco* não é *voluntário*.

Quando a loucura é *parcial*, o caso é mais complicado. O *monomaníaco* num só ponto mostra desarranjo mental; em tudo o mais é razoável, opera com deliberação, sabe o que faz. Serão *voluntários* os seus atos?

Os sábios apresentam duas soluções deste problema.

Uns dizem quo nos *monomaníacos* são *voluntários* todos os atos, que estão fora da esfera das idéias delirantes; mas que são *involuntários* todos os que são conseqüência do delírio.

Outros sustentam que *todos* os atos dos *monomaníacos* são *involuntários.*

Ambas estas soluções têm contra si serias dificuldades.

A primeira solução é excelente em teoria, mas é difícil na prática. Na verdade, quem poderá estabelecer com certeza o termo, onde acaba a zona do estado são, e onde principia a zona do delírio? o cérebro dos *monomaníacos* está fora das condições normais. Com que fundamento, pois, poderá atribuir-se uma operação a inteligência intacta, e outra ao delírio? "Nos *monomaníacos*, diz *Tardieu* no seu *Estudo médico-legal sobre a loucura*, a idéia predominante destaca-se sobre um fundo geral e primitivamente alterado, e o delírio parcial é a nota mais aguda do profundo desacordo, que existe entre as diferentes funções intelectuais e morais".

A segunda solução, que admite a *involuntariedade* em *todos* os atos dos *monomaníacos*, toca outro extremo. "Quantos criminosos, diz *Vacherot*, que a fisiologia deu por *monomaníacos*, tinham uma compreensão do plano, um cálculo refletido dos meios, e um grande sangue frio na execução: o que mostra que sabiam o que faziam".

Diremos que é necessário estudar a vida e os atos do *monomaníaco*; pois que este estudo nos dará o critério suficiente para julgarmos do seu estado mental, e por isso da *voluntariedade* dos seus atos.

Alguns criminalistas, além da loucura *intelectual*, de que temos falado até agora, admitem uma outra espécie de loucura — a loucura *moral*, que *Pinel* chamou *mania sem delírio*, e *Esquirol* denominou *monomania instintiva.* A loucura *moral* deixaria sã a inteligência, e só atacaria à vontade. *Trelat* diz que os loucos *morais* têm a consciência de si mesmos, mas são arrastados necessariamente para o ato.

Deverá admitir-se esta loucura *moral*, esta *mania sem delírio*, esta monomania *instintiva?* — Não; porque os fatos não nos habilitam a isso. Quem nos pode dizer com certeza que a inteligência de tais loucos, se existem, ficou intacta? E poderá haver uma perturbação na vontade, sem uma previa perturbação na inteligência? Certamente que não. Diz *Moreau*, de Tours: "A lesão na vontade, a irresistibilidade nas determinações instintivas, sem uma lesão na inteligência, é uma quimera".

Diga-se o mesmo com relação a dois outros fatos, que foram inventados para negar a *voluntariedade* dos atos humanos, e que são — a *incubação da loucura* e a *força irresistível.* Certas asserções refutam-se com uma simples negação. Se fossem verdadeiras semelhantes teorias, não haveria nenhum ato *voluntário* e por isso nenhum criminoso seria responsável, porque todos poderiam apelar para a l*oucura em estado de incubação*, para a *força irresistível*, sem receio de serem desmentidos.

b) A *epilepsia* é uma nevrose convulsiva. Não tem caracteres próprios e definidos; apresenta inúmeras formas e variedades.

Os criminalistas discutem se a *epilepsia* é distinta, ou não, da *loucura*. *Trousseau* diz que é distinta; *Lombroso* afirma que não; *Ferri* admite a identidade entre a *epilepsia* e a monomania *instintiva*.

Serão *voluntários* os atos do *epiléptico*?

Respondemos que é necessário distinguir. Ou o *epiléptico* sofre também de loucura, ou não. — No primeiro caso, devemos julgar da *voluntariedade* de seus atos com aqueles mesmos critérios, com que se julga da *voluntariedade* dos atos dos loucos. — No segundo caso, são *voluntários* os atos que pratica nos intervalos dos ataques, em que tem consciência de si; mas são *involuntários* os atos que pratica durante o ataque, em que não possui o uso da razão. — Advertimos com *Legrand du Saulle* que o epiléptico, durante o ataque, está insensível ao mundo exterior, e é incapaz de cometer um crime.

A *epilepsia* não se apresenta sempre com sinais manifestos, com ataques periódicos, que todos possam observar. Às vezes, as suas crises dão-se durante a noite, e nem sempre são advertidas pelo próprio doente; manifesta-se só por certos desarranjos mentais, por certos sintomas estranhos com caracteres vagos e indefinidos. É a epilepsia *larvada*.

Serão *voluntários* os atos do epiléptico *larvado*?

A *voluntariedade* dos atos deste doente não pode precisar-se, se não se conhecer o estado da sua inteligência. Mas tal conhecimento é muito difícil, se não impossível; porque, não existindo o tipo do epiléptico *larvado*, não pode determinar-se um critério absoluto e invariável para todos os casos. Diremos com o Dr. *Motet* que, na prática, é necessário usar de muita cautela, e analisar severa e conscienciosamente os atos de quem se diz epiléptico *larvado*, para se julgar do grau da sua *voluntariedade*.

c) O *histerismo*, segundo *Legrand du Saulle*, admite três graduações.

Umas vezes, esta doença não impedem de modo algum o uso da razão, nem o exercício do livre arbítrio, e nestes casos não tira a *voluntariedade* dos atos; outras vezes, tolda a luz da razão, mas não a suprime inteiramente, e então diminui a *voluntariedade*; — algumas vezes, porém, chega a tirar completamente o uso da razão, e nestes casos os atos da pessoa *histérica* não são *voluntários*.

Toda a dificuldade, pois, consiste em classificar um caso concreto de *histerismo*. Para essa classificação não existe um critério seguro, uma formula geral. É necessário examinar cada um dos casos, em si e nas suas circunstâncias, e em seguida formar o juízo do estado mental e da voluntariedade e responsabilidade dos atos da pessoa histérica.

d) As *paixões* são veementes tendências do apetite sensitivo para o bem sensível e material.

É certo que as *paixões* podem levar o muitas vezes levam ao crime; mas exercerão elas uma pressão fatal e irresistível sobre a nossa vontade, de modo que os atos desta faculdade deixem de ser *voluntários*?

Erlenmeyer diz que o medo e o desespero têm o caráter fundamental de um ataque subitâneo de loucura. *Caspier* sustenta que sob a ação de uma paixão violenta não há liberdade moral.

A verdade é que o ato praticado sob o impulso da *paixão* é *geralmente* mais ou menos *voluntário*, pois a vontade pode e deve resistir às paixões.

Dissemos — *geralmente*; porque, se a paixão for tão violenta, que chegue a produzir uma perturbação mental e a impedir o exercício regular da inteligência, então o ato da vontade não é *voluntário*.

e) O *alcoolismo*, segundo demonstram as estatísticas, exerce uma grande influência no crime e na loucura. Os crimes abundam notavelmente nos países, onde é maior o consumo de bebidas alcoólicas. Na França, sobre 100 casos de loucura, 18 são conseqüência do abuso do álcool; na Inglaterra, metade dos alienados eram dados ao alcoolismo.

Será *voluntário* o ato do *alcoólico*?

É necessário saber se o ato foi praticado — por uma pessoa em estado de embriaguez, — ou por um *alcoólico crônico*, mas fora daquele estado.

Na primeira hipótese, se a embriaguez tirou completamente o uso da razão e o alcoólico não previu o efeito do seu ato, este não é *voluntário*. — Se, porém, a embriaguez não suprimiu inteiramente o uso da razão, ou o alcoólico previu o efeito do seu ato, então este é *voluntário*, e a sua *voluntariedade* é proporcionada ao grau do conhecimento ou da previsão.

Na segunda hipótese, a solução é mais difícil e complicada. *Roussel* diz que a alteração da liberdade nos *alcoólicos crônicos* é continua e progressiva. *Bergeron* afirma que o *alcoólico crônico* é um doente de corpo e de espírito, um louco que perdeu a liberdade e a responsabilidade.

Estas asserções têm um certo fundo de verdade. Os vinhos o os licores artificiais, como provam *Magnan* e *Laborde*, são na máxima parte bebidas toxicadas. Os alcoólicos envenenaram-se lentamente. Começam por experimentar movimentos convulsivos, ataques epilépticos, desarranjos no aparelho respiratório, congestões cerebrais, até ao *delirium tremens*. Depois de algum tempo, variável segundo a qualidade e a quantidade dos líquidos absorvidos o segundo a constituição e as forças do sujeito, os desarranjos acentuam-se, e o alcoolismo pode degenerar, e muitas vezes degenera em loucura ou em paralisia geral. Nestas circunstâncias, em que a inteligência do *alcoólico* não pode atender a malicia do ato, este não é *voluntário*.

f) O *sonambulismo* também é aduzido como exceção à *voluntariedade* dos nossos atos e por isso a responsabilidade moral.

Será *voluntário* o ato do *sonâmbulo*?

Há duas espécies de *sonambulismo*, — um *natural*, e outro *artificial*. — O *sonambulismo artificial* chama-se comumente *hipnotismo*.

Quando o sonambulismo é *natural*, se os fatos demonstrarem que o sonâmbulo praticou um ato, acabando-se sob o impulso do automatismo sonam-

búlico, o seu ato não é *voluntário*; pois que, sob a influência do sono magnético, como dizem *Devergie, Tardieu, Laségne, Charcot* e *Vulpian*, o exercício da vontade não é livre.

Quando, porém, o sonambulismo é *artificial*, quando se trata do *hipnotismo*, a coisa muda de aspecto. O hipnotizado, em certos casos, pode ser culpado por se ter prestado a sofrer a influência de um agente estranho, a qual impede o uso do livre arbítrio, e pode também ser responsável pelos atos que praticou durante aquele estado, se os previu.

Todavia, nem sempre, como adverte *Figuier*, deve o hipnotizado considerar-se um autômato, que obedece a um impulso exterior; aliás nenhum criminoso poderia ser condenado, e cada um poderia desculpar-se, dizendo que foi vítima do ódio de outra pessoa, a qual quiz vingar-se dele, hipnotizando-o e arrastando-o assim necessariamente para o crime.

*

B) Aos atos *fisiológicos* subordinam a *hereditariedade*, a *influência* do *meio social* e da *educação*, o *temperamento* e o *criminoso-nato*.

g) A *hereditariedade* é um dos fatos *fisiológicos*, em que muitas vezes se baseiam os argumentos da defesa.

É certo que a gota, a tuberculose, a nevrose, a loucura, a epilepsia, e, em geral, as doenças *diathesicas* se transmitem, embora, às vezes, modificadas e transformadas.

Mas poderá a *hereditariedade* ser causa de *involuntariedade*?

Antes de darmos uma resposta categórica, devemos advertir que a *hereditariedade* não transmite ao filho o próprio estado patológico dos pais, mas sim uma certa disposição ou propensão para reproduzir aquele estado. Tal disposição ou propensão pode ser combatida e atenuada, e muitas vezes é inteiramente vencida. — De mais, a doença dos pais pode ter principiado depois do nascimento do filho, ou pode ter sido efeito de causas fortuitas e acidentais, por exemplo, de uma lesão nos centros nervosos, motivada por uma queda ou por um golpe recebido.

Posto isto, diremos que, para a *hereditariedade* poder ser tida como causa da *involuntariedade* dos atos de um criminoso, não basta provar que os seus pais sofreram de loucura, ou de qualquer outra doença (porque, como dissemos, a hereditariedade não é uma lei geral, que pese fatalmente sobre os descendentes), mas é necessário provar que o criminoso está sujeito ao mesmo estado patológico, a que estiveram sujeitos seus pais. — Se não se provar que o criminoso está sujeito ao estado patológico, a que estiveram sujeitos os pais, a *hereditariedade* não pode invocar-se como causa da *involuntariedade* dos atos do mesmo criminoso.

Uma manifestação da hereditariedade é o *atavismo*. Quando uma criança reproduz as feições e o caráter dos antepassados mais remotos, este retrocesso ao tipo antigo chama-se *atavismo*.

É certo que há casos de *atavismo*: mas esses casos são raros, muito irregulares e inconstantes, e não há uma regra geral, uma formula fixa, para julgar da *voluntа-*

riedade ou *involuntariedade* dos atos dos *atávicos*. O critério mais seguro e prudente é estudar o caso particular, e resolvê-lo à luz dos princípios anteriormente expostos.

Não podemos deixar de advertir que, para os materialistas, o *atavismo* é o retrocesso aos instintos bestiais e ferozes daqueles animais que, segundo eles, teriam sido os antepassados do homem. — Não insistiremos na refutação de tão absurda como perniciosa doutrina, que faz do homem um descendente de uma espécie inferior; pois, na *Cosmologia especial* e na *seção quarta* deste tratado, procuramos e procuraremos demonstrar que aquela doutrina é contraria à razão e à experiência.

h) A *influência* do *meio social* e da *educação* é outro fato *fisiológico*, invocado muitas vezes como causa da *involuntariedade*.

O Dr. *Bordier* diz claramente que a *educação* exerce uma pressão fatal sobre a vontade. — *Taine* afirma o mesmo relativamente ao *meio social*.

O erro destes escritores é manifesto. Concordamos em que o *meio social* e a *educação* exercem uma grande influência sobre a nossa vontade, principalmente por causa dos respeitos humanos; mas, apoiados no testemunho da consciência, negamos que esta influência seja fatal. Quem quer, resisto a todas as influências do meio em que vive, e da educação que recebeu.

i) O *temperamento* será causa da *involuntariedade* dos nossos atos?

Temperamento é o predomínio de um certo grupo de paixões nos homens, proveniente da disposição do organismo, e, sobretudo, do sistema nervoso.

Os fisiologistas não estão de acordo com relação às espécies de *temperamento*. *Wundt* (*Princípios de psicologia fisiológica*), seguindo Galeno, admito quatro espécies: *sanguíneo, bilioso, melancólico, fleugmático*.

a) No temperamento *sanguíneo*, proveniente da rápida e abundante circulação do sangue, predominam as paixões do apetite *concupiscível*, que são o *amor*, o *desejo* e a *alegria*. — Este temperamento, conforme a sua direção, às vezes produz um caráter franco, amorável e expansivo; mas outras vezes dá um caráter inclinado às desordens.

b) No temperamento *bilioso* predominam as paixões do apetite *irascível*, que levantam o ânimo, como são a *esperança*, a *audácia*, a *ira*. — Este temperamento produz um caráter altivo ou iracundo.

c) No temperamento *melancólico* predominam as paixões *repulsivas* do apetite *concupiscível*, e as paixões *deprimentes* do apetite *irascível*, que são o *desespero* e o *medo*. — Este temperamento produz um caráter doce, manso e respeitoso, ou um caráter sombrio, intratável, mau.

d) No temperamento *fleugmático*, as paixões não são intensas, mas acham-se equilibradas. Este temperamento transforma-se ou num caráter reflexivo, prudente e comedido, ou num caráter apático, céptico, egoísta.

A maior parte dos modernos dividem os *temperamentos* em *sanguíneo*, *nervoso*, *linfático* e *misto*, conforme predomina nos indivíduos uma riqueza de desenvolvimento de vasos sanguíneos e sangue, — ou o desenvolvimento do sistema nervoso

ou do sistema linfático, ou se associam alguns destes caracteres para determinar formas mistas, que correspondem geralmente aos que poderemos designar *equilibrados de temperamento*.

Ora, quer com a divisão acima desenvolvida quer com esta outra, poderemos sempre dizer que o *temperamento*, embora às vezes torne mais fácil o exercício de certas virtudes e mais difícil o de outras, contudo, geralmente, não tira o *livre arbítrio* e por isso a *voluntariedade* dos nossos atos; pois a vontade pode corrigir o *temperamento*, subordinando-o a razão.

Dissemos — *geralmente*; porque o *temperamento*, se produzir uma perturbação profunda na inteligência, impedirá também o exercício do *livre arbítrio*, e os atos da vontade não serão *voluntários*.

j) O *criminoso-nato* é o fato mais saliente, a razão mais poderosa que hoje se aduz em favor da *involuntariedade* de certos atos. Diz-se que o homem, que *nasceu criminoso*, não delibera, não escolhe, mas é arrastado irresistivelmente para o mal, e por isso não é responsável pelos seus atos.

Topinard, Bordier, Lacassagne, Magitot, na França, e *Lombroso, Virgílio, Ferri*, na Itália, procuraram arranjar um tipo do *criminoso-nato*, para abaterem a *gótica fortaleza do livre arbítrio* (Letourneau). Para isso, recorreram a *antropologia* e a *craneologia*, embora esta última tivesse sido abandonada depois das inúteis tentativas de *Gall*. E arranjaram esse tipo; mas saiu-lhes tão exótico e contrafeito, que os sábios acabaram por se convencer de que ele nunca existiu nem pode existir.

E, se não, vejamos.

Lombroso enumera um conjunto de caracteres, que seriam próprios do *criminoso-nato*, e distingui-lo-iam do homem de bem, — caracteres *anatômicos, fisiológicos, patológicos* e *psicológicos*. — *Garofalo*, pelo contrário, pensa que não existe nenhum caráter físico, que distinga o criminoso de quem o não é; porque certas anomalias, que se encontram no criminoso, encontram-se no homem de bem. — A opinião de *Garofalo* é seguida por *Benedickt*, que afirma ser impossível encontrar no criminoso sintomas antropológicos certos de criminalidade.

A divergência entre os materialistas acentua-se, quando se trata de indicar os caracteres *físicos* do *criminoso-nato*.

Em relação à capacidade do crânio do criminoso, *Lombroso* diz que essa capacidade e inferior à média, pois e de 1,415e.e; *Bordier*, examinando trinta e seis crânios de criminosos guilhotinados, diz que a sua capacidade é superior à media, pois é de l,547e.e.; *Rancke* sustenta que é igual à media; *Magitot* afirma que o crânio do criminoso, em capacidade, não difere do crânio de qualquer homem de bem.

A mesma divergência existe, enquanto ao desenvolvimento do crânio, enquanto ao peso, estatura e cor do criminoso. — Segundo *Heger, Dallemagne, Bordier, Bagenoff*, no criminoso a circunferência craneana posterior é mais desenvolvida; segundo Marro, dá-se o contrário. — Para *Lombroso*, o criminoso é grosso e alto; para *Virgílio* e *Tompson*, não é nem grosso nem alto. — Segundo a escola italiana, o criminoso é mais trigueiro do que loiro; segundo a escola alemã o sueca, é mais loiro do que trigueiro.

Lombroso assinala aos criminosos certos modos especiais de escrever; *Laurent* não os encontrou. — *Lombroso* diz que os criminosos apresentam uma conformação característica nas orelhas; *Lannois* diz o contrário.

Lombroso nota uma falta de simetria no cérebro dos criminosos; mas havia falta de simetria nos cérebros do *Adolpho Thiers* e do naturalista *Bichat*, e, todavia, estes dois sábios não eram criminosos.

Se grande é a divergência entre os escritores materialistas, quando apresentam os caracteres *físicos* do *criminoso-nato*, não é menor, quando tratam de assignar os seus caracteres *psíquicos*.

Para uns, o *criminoso-nato* é tímido, para outros corajoso; para uns é devoto, para outros ímpio; para uns é circunspecto, para outros arrojado.

Lombroso enumera, entre outros caracteres, a *incorrigibilidade*. — Mas foram sempre empregados todos os meios possíveis para a regeneração do delinqüente? Por certo que não. E, se o não foram, com que razão poderá concluir-se que o criminoso é *incorrigível*?

Não pode negar-se que alguns criminosos apresentam certos caracteres maus; mas estes caracteres, longe de serem causa do crime, são geralmente uma conseqüência dele.

Poderíamos continuar esta exposição comparada, mas basta o que fica dito.

Concluímos que a moderna teoria acerca do *criminoso-nato*, baseando-se no incerto, no hipotético e no contraditório, deve ser rejeitada não só pelos espíritos de critério são, mas também pelos próprios materialistas, se quiserem ser coerentes com o sistema que professam, e que só admite o positivo. — E aqui não podemos deixar de aplaudir a decisão do Congresso antropológico de *Bruxelles*, celebrado em agosto de 1892, que declarou *gratuita* e *anticientífica* a doutrina de *Lombroso*.

Quando, pois, o advogado da defesa afirmar que o seu cliente apresenta os caracteres que constituem o tipo do *criminoso-nato*, esta afirmação não deve ser atendida; pois, como vimos, o tipo do *criminoso-nato* não existe.

Os defensores do *criminoso-nato*, como também os adversários do *livre arbítrio*, dizem: A ciência deve assentar única e exclusivamente nos fatos, prescindindo da sua interpretação. Ora, os fatos dizem que o homem não é dotado do *livre arbítrio* e que o tipo do *criminoso-nato* existe.

Esta pretensão é *contraditória* e *falsa*.

a) É *contraditória*. Porquanto, esses escritores, ao passo que censuram os defensores do *livre arbítrio*, por estes interpretarem os fatos e fazerem questões de *metafísica*, não deixam pela sua parte de fazer tais interpretações e questões de *metafísica*.

b) É falsa. Com efeito, o método científico, como diz *Cl. Bernard*, não consiste na simples enumeração dos fatos, mas na legítima interpretação deles, pois que as ciências progridem não pela acumulação dos fatos, mas pela *luz da idéia*, que *contém* a explicação dos próprios *fatos*.

Citaremos ainda a este respeito o testemunho de um outro escritor, o mais

142. A vontade move a inteligência. — Uma faculdade move outra, quando aquela determina está a produzir ou a deixar de produzir um certo ato. Ora, a vontade determina a inteligência a considerar ou a deixar de considerar esta ou aquela coisa. Logo, a vontade move a inteligência.

Todavia, se o exercício da vontade pressupõe sempre o da inteligência, o exercício (Testa não pressupõe sempre o daquela faculdade

---

insuspeito que se pode imaginar — *Haeckel*. É o seguinte:

"Os naturalistas da escola exclusivamente empírica, dominados por uma estranha ilusão, lisonjeiam-se de poder construir o edifício inteiro da história natural com fatos isolados, sem os ligar filosoficamente entre si, e com simples noções isoladas, sem lhes perceber o sentido.

"Sem dúvida, todo o sistema puramente especulativo, absolutamente filosófico, que não se baseia no fundamento inabalável dos fatos empíricos, é um mero castelo de cartas, que a primeira experiência lançará por terra; mas também toda a obra científica, puramente empírica, composta unicamente de fatos, será, quando muito, um montão de pedras, nunca um edifício. Os fatos são por si *áridos*, e, como os apresenta a experiência, são apenas materiais grosseiros; *se não forem fecundados pelo pensamento e ligados pela filosofia, nunca poderão constituir una ciência*...

"Um lamentável antagonismo entre as ciências naturais o a filosofia, um empirismo grosseiro, que a maior parte dos naturalistas contemporâneos desgraçadamente proclama como *ciência exata*, — tais são as causas de tantas e tão grandes faltas de lógica, e da impotência absoluta para tirar dos fatos as conclusões mais elementares...

"Eis a que leva o desleixo da cultura filosófica, e da educação do espírito" (*Histoire de la création — Inconvènients de l'empirisme*, p. 634).

Mas, embora concedamos que a ciência reside exclusivamente nos fatos, todavia os adversários nunca poderão encontrar fatos, capazes de destruir o *livre arbítrio* e de provar a existência do *criminoso-nato*.

*

Resumimos estes apontamentos nos termos seguintes.

Em teoria: O homem é dotado de livre arbítrio, e por isso os seus atos são *voluntários*. Todavia há exceções, que às vezes tiram toda a *voluntariedade*, e outras vezes apenas a diminuem.

Na prática: Quando uma pessoa comete um crime, e não consta que houvesse uma destas circunstâncias excepcionais, deve imputar-se-lhe esse ato e deve ser punido, porque é a regra que se presume, e é a exceção que cumpre provar-se. — Se constar que houve exceção, que se deu um dos fatos *patológicos* ou *fisiológicos*, que enumeramos, deve averiguar-se se o exercício do livre arbítrio ficou completamente destruído, ou apenas atenuado. No primeiro caso, o criminoso, por ser irresponsável, não merece castigo; no segundo, por ser responsável em parte, devem reconhecer-se-lhes as *circunstâncias atenuantes*.

(aliás admitir-se-ia um processo indefinido, o que é absurdo); mas a inteligência é movida, em última análise, pela Causa Primeira de todo o movimento, enquanto é a Verdade.

A mutua dependência, pois, que existe entre a inteligência e a vontade, é de natureza diversa. Com efeito, a inteligência move à vontade enquanto a *especificação*, pois que apresenta o objeto, para o qual a vontade deve ou pode tender, e o objeto *especifica* as faculdades, — ao passo que a vontade move a inteligência enquanto ao *exercício*, porque a determina a produzir ou a deixar de produzir o próprio ato.

143. A inteligência é mais nobre que a vontade.

a) Uma faculdade é mais nobre que outra, quando esta tem a razão próxima da sua existência naquela. Ora, a *vontade* tem a razão próxima da sua existência na *inteligência*; pois não teríamos tendência para um objeto espiritual, se este não fosse anteriormente conhecido pela *inteligência*. Logo, a *inteligência* é mais nobre que a *vontade*. — Por isso a *vontade* diz-se faculdade *intelectual*, porque nasce *imediatamente* da inteligência, e só *mediatamente* da *essência* da alma.

b) Uma faculdade é mais nobre que outra, quando a operação daquela é mais nobre que a desta; pois que as faculdades especificam-se pelas suas operações. A operação da *inteligência* é mais nobre que a da *vontade*. Por quanto, a inteligência, quando entende, atrai a si um objeto exterior, comunicando-lhe uma existência ideal ou um ser inteligível; ao passo que a vontade, quando tende para o objeto, sai de si mesma, tornando-se semelhante ao próprio objeto. Ora, uma faculdade que atrai a si os objetos exteriores, tornando-os semelhantes a própria essência, é, em geral, mais nobre e mais ativa do que a faculdade que é atraída por objetos exteriores, tornando-se semelhante a eles. Logo, a *inteligência* é mais nobre que a *vontade*.

c) Uma faculdade é mais nobre que outra, se o objeto daquela for mais abstrato e universal que o desta; porque as faculdades especificam-se pelos objetos, e um objeto é mais ou menos nobre, segundo o seu maior ou menor grau de abstração. O objeto da *inteligência* é mais abstrato e universal do que o da *vontade*. Com efeito, a *inteligência* apreende o ente, enquanto é dotado de uma certa *essência* (pois o objeto *próprio* da *inteligência* é a *essência*), — ao passo que a *vontade* tende para o objeto, em quanto é dotado de *existência real* (pois um objeto, enquanto *existe* na realidade, é bem, e por isso é termo da *vontade*). Ora, o ente conside-

rado na sua *essência* é mais abstrato e universal que o ente considerado na sua *existência real*; pois que a *essência* não inclui a *existência real*, mas esta inclui aquela. Logo, a *inteligência* é mais nobre que a *vontade*.[1]

1 A inteligência, *absolutamente* falando, é mais nobre que a vontade; porque o objeto *formal* daquela é mais universal que o desta.

Mas, se atendermos aos objetos *materiais* das duas faculdades, umas vezes a inteligência é superior à vontade, e outras esta é superior àquela.

Quando o objeto é inferior ao espírito humano, a inteligência é superior à vontade; assim conhecer uma pedra é mais perfeito do que amá-la.

Quando, pelo contrário, o objeto é superior ao espírito humano, então a vontade é superior a inteligência; assim o amor, que nos une a Deus, é mais perfeito e mais nobre do que o simples conhecimento do Ente Infinito. A razão é clara. Na primeira hipótese, o objeto, que é inferior ao espírito humano, recebe da inteligência uma forma mais nobre do que a que existe no próprio objeto e que atrai a vontade; assim o ser ideal, que a pedra adquire no nosso espírito, é mais nobre que o ser material que é próprio dela: — como, pelo contrário, o objeto, que é superior ao nosso espírito, existe em si mesmo de um modo mais nobre do que existe na nossa inteligência; assim a Bondade de Deus, que é o objeto do nosso amor, é infinitamente mais nobre e elevada na Essência Divina, do que no nosso espírito, que a conhece (Cf. *Sum. Theol.,* p. I, q. 82, a. 3).

Concluímos que, *absolutamente* falando, a inteligência é mais nobre que a vontade; porque as faculdades especificam-se pelos seus objetos *formais,* e não pelos seus objetos *materiais.*

Todavia, se a inteligência, pela sua elevação e extensão, é mais nobre que a vontade, esta faculdade é mais intima, mais central, mais profunda e por isso mais secreta e misteriosa do que aquela. Daí a expressão comum a quase todas as línguas: eu te amo *do fundo do coração.* Por isso é mais fácil conhecer os pensamentos da inteligência, do que os afetos do coração. *Larochefoucauld* dizia: "Nem todos os que conhecem o seu espírito, conhecem o seu coração".

Seção terceira: Operações do homem

144. Divisão da seção terceira. — Das faculdades emanam as operações, como as faculdades emanam da essência. Por isso, tendo considerado a *essência* e as *faculdades* do homem, devemos agora estudar as suas *operações.* — Dividimos a seção *terceira* em *dois* capítulos. No *primeiro* capítulo tratamos das operações *sensitivas* do homem; no *segundo*, das suas operações *intelectuais.*[1]

---

1 Não tratamos aqui de proposito das operações *vegetativas* do homem, não só porque no Artigo II do capítulo I da seção primeira da *Antropologia* falíamos das *funções* da vida *vegetativa,* mas também porque o assunto não é tão importante, que exija maior desenvolvimento.

As operações *vegetativas* do homem, como também de todos os seres vivos mais perfeitos, são três: *nutrição, crescimento* e *reprodução.*

Todavia diremos alguma coisa acerca do *princípio remoto* dessas operações.

Alguns, como *Descartes,* dizem que as operações *vegetativas* no homem derivam de um princípio distinto e diverso da alma humana.

Outros, como *Stahl,* sustentam que as operações *vegetativas* no homem derivam da alma *racional* como *tal,* e que por isso, não são *naturais,* como nos outros seres destituídos de razão, mas são *racionais.*

Outros, como *Santo Tomás,* seguindo uma doutrina média entre aqueles dois extremos, ensinam que as operações *vegetativas* no homem derivam da alma *racional,* não enquanto é *racional,* mas enquanto *virtualmente* contém o grau de vida *vegetativa.*

Façamos uma breve crítica destas opiniões.

a) A opinião de *Descartes* é falsa. Com efeito, a alma *racional,* como demonstramos no capítulo III da seção I deste tratado, é a *única* forma existente em nós e o princípio de todas as nossas operações.

b) A opinião de *Stahl* também é falsa. Porquanto, se as operações *vegetativas* derivassem de nossa alma, enquanto *racional*, emanariam das faculdades *intelectuais,* e por isso, seriam *espirituais.* Ora, as operações *vegetativas* não são *espirituais,* mas *materiais,* pois que o seu objeto é o corpo, que é material. Logo, não derivam da alma, enquanto *racional.* — De mais, se as operações *vegetativas* derivassem da alma, enquanto *racional,* esta poderia dirigi-las e ter consciência delas, porque as operações *racionais* estão sujeitas à vontade e são percebidas pela *consciência.* Ora, a alma não tem poder sobre as operações *vegetativas,* nem tem consciência delas.

Nem vale dizer com *Stahl* que as paixões, e as operações intelectuais influem nas funções *vegetativas.* Esse influxo não significa que todas as operações humanas derivem da alma, enquanto *racional,* mas indica que em nós existe uma só alma de que emanam várias faculdades, e que essas faculdades exercem um mútuo influxo entre si.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Operações sensitivas do homem

Sumário: — Percepção sensitiva, seu objeto e divisão. — Percepção sensitiva externa. — Percepção sensitiva interna. — Apetite sensitivo, sua divisão e paixões.

ARTIGO I
Percepção sensitiva, seu objeto e divisão

145. Operações sensitivas do homem. — As operações *sensitivas* do homem são as que emanam *imediatamente* das faculdades *sensitivas*, de que ele é dotado. — E, como as espécies das faculdades *sensitivas* são a *perceptiva*, a *apetitiva* e a *locomotiva* com a *vocal*, as operações *sensitivas* do homem dividem-se em *perceptivas*, *apetitivas*, *locomotivas* e *vocais*.

Neste e nos artigos seguintes trataremos das operações, que emanam das faculdades *sensitivo-perceptivas* e *sensitivo-apetitivas*, e que são a *percepção sensitiva* e o *apetite sensitivo*.[1]

146. Percepção sensitiva. — *Percepção sensitiva* é uma operação pela qual o homem conhece *diretamente* os entes *materiais* na sua *singularidade*. Assim a *visão* é uma percepção *sensitiva*, pois é por ela que o homem percebe diretamente as *cores*, que são objetos materiais e concretos.

Como já dissemos, a operação, pela qual o homem conhece *diretamente* os objetos *imateriais*, ou os objetos *materiais* na sua *universalidade*, é *intelectual*.[2]

---

c) A opinião de *Santo Tomás* é verdadeira. Com efeito, como provamos contra *Descartes,* as operações *vegetativas* derivam da nossa alma; — e, como demonstramos contra *Stahl,* aquelas operações derivam da nossa alma, não enquanto é *racional,* mas enquanto é *virtualmente* vegetativa, isto é, enquanto tem a virtude ou força de produzir as operações *vegetativas.*

1 Não reservamos artigo algum para o tratado das operações *locomotivas* e *vocais,* porque são pouco importantes para o nosso escopo, e porque já falamos sobre o assunto, quando expusemos a doutrina acerca das faculdades correspondentes, que são a *locomotiva* e a *vocal.*

2 Dissemos que o homem, pela percepção *sensitiva,* conhece *diretamente* os objetos *materiais* na sua *singularidade;* pois que, embora ele, pela percepção

147. Objeto da percepção sensitiva. — O objeto da *percepção sensitiva* é o ente *material*, enquanto *tal*. Porquanto, todo o objeto percebido deve ser proporcionado a faculdade perceptiva, de modo que, se a faculdade for material, o objeto também deve ser material. Ora, a faculdade *perceptivo-sensitiva* é *material*; pois exerce-se por meio de um órgão corpóreo, que é material. Logo, o objeto da faculdade *perceptivo-sensitiva*, e por isso da *percepção sensitiva*, é o ente *material*.[1]

---

intelectual, conheça também os objetos *materiais* na sua *singularidade*. Este conhecimento é *indireto,* como explicaremos.

O tratado do conhecimento *sensitivo*, como também o das faculdades *sensitivas,* é muito útil e necessário. Esse conhecimento serve não só para o bem material no ser sensitivo, mas, no homem, também serve para o conhecimento *intelectual,* enquanto a inteligência abstrai dos fantasmas, que a imaginação apresenta, as espécies inteligíveis. Diz S. Tomás: "Cognitio *sensitiva* ordinatur ad duo: uno enim modo, tam in hominihus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem, quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva et conquirunt ea, quae sunt necessaria ad corporis sustentationem: alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam". (*Sum. Theol.,* 2-2, q. 167, a. 2).

1 O objeto, da percepção *sensitiva*; é constituído pelos seres corpóreos, considerados na sua *singularidade,* e por isso, dotados de *quantidade*. Diz S. Tomás: "Sendo o sentido uma energia existente na quantidade, não pode ter por objeto senão um ente dotado de quantidade: porque deve haver proporção entre a faculdade e o seu objeto, entre o paciente e o agente: *sensus est virtus in magnitudine, cum sit actus organi corporei; et ideo non potest pati nisi ab habente magnitudinem. Activum enim debet esse proportionatum passivo" (De sensu et sensato,* l. 15). — Todavia, esses seres não são atingidos pela percepção *sensitiva* em todos os seus aspectos ou atributos, mas só nas suas qualidades *sensíveis* e *singulares*. Desse modo, os seres corpóreos e singulares formam o objeto *material* da percepção *sensitiva,* e as qualidades sensíveis e singulares dos mesmos seres constituem o seu objeto *formal.*

Repetimos que as qualidades *sensíveis,* objeto *formal* da percepção *sensitiva,* são *individuas* ou *concretas,* como se encontram na natureza corpórea. Porquanto, as qualidades *sensíveis* podem ser percebidas por uma faculdade cognitiva — ou enquanto são abstraídas do objeto material e corpóreo, e são transportadas, não *real,* mas *intencionalmente,* para a faculdade sensitiva por meio de uma imagem, que as represente na sua *condição individua* e *concreta,* — ou enquanto são abstraídas também da *condição concreta* e *singular,* de modo que só seja representada a sua natureza *genérica* ou *específica*. Consideradas naquele *primeiro* grau de abstração, as qualidades *sensíveis* são o objeto *próprio* das faculdades *sensitivas;* consideradas no *segundo* grau, são o objeto *próprio* da *inteligência,* que só considera as naturezas *abstratas,* tanto dos entes, como das qualidades.

148. Divisão do objeto da percepção sensitiva. — O objeto da *percepção sensitiva* é *próprio*, *comum* e *concomitante*.

Diz S. Tomás: "Sensibilium qualitatum *naturas* cognoscere non est sensus, sed intellectus". *(Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 3).

Os sentidos não só não percebem a *natureza* das qualidades *sensíveis,* mas nem apreendem umas *relações,* que a inteligência, pela abstração que lhe é própria, reconhece nos objetos corpóreos, e cuja percepção se atribui também, mas *impropriamente,* a faculdade sensitiva. Tais são a *ordem,* a *harmonia,* a *proporção,* a *beleza.* — Dissemos — *impropriamente;* porque os sentidos, se reproduzem e conhecem um objeto sensível *ordenado, harmônico, proporcionado, belo,* não reproduzem nem conhecem as imagens abstratas de *beleza,* da *ordem,* de *harmonia,* de *proporção,* e por isso, não podem *conhecer* a *beleza* do que é belo, nem a *ordem* do que é ordenado, nem a *proporção* do que é proporcionado, nem a *harmonia* do que é harmônico. Se o *sentido* pudesse receber a imagem *abstrata* d'essas relações e conhecer a *ordem,* etc., não seria faculdade *sensitiva,* mas *intelectual.*

Devemos fazer uma observação importante. As *qualidades,* que constituem o objeto dos nossos sentidos, não são todas as qualidades *corpóreas,* mas são apenas as que formam, como vimos na *Ontologia,* a *terceira* espécie e se chamam *qualidades passíveis.* Na verdade, embora *todas* as qualidades produzam algum efeito, porque todas são princípios *formais,* todavia só as da *terceira* espécie têm a virtude de produzir mudança ou alteração nos corpos, animados ou inanimados (*Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 3 ad 1). Tais são a *luz,* a *cor, o calor,* o *cheiro,* a *humidade,* etc. e, em geral, todas as *atividades* da substância corpórea, capazes de produzir uma alteração nos corpos. Diz S. Tomás: "Unaquaeque praedictarum qualitatum est nata agere in sensum: in hoc enim propria ratio uniuscujusque consistit ut moveat sensum, sicut ad rationem coloris pertinet quod possit movere visum" (*De sensu et sensato,* l. 15). — E tendo, como dissemos, por sujeito a *quantidade* da substância corpórea, estas qualidades não podem atuar senão nos *sujeitos* extensos, e por *meios* extensos, e por *modos* subordinados às condições da extensão. Por isso, a sua ação estará sujeita às leis físico-matemáticas, relativas ao tempo e ao espaço. Como também, se o sujeito da alteração está afastado e o *meio* não se pode alterar num instante, é claro que as qualidades sensíveis não podem atuar no sujeito sem o concurso de movimentos locais, e, desse modo, os seus efeitos podem ser apreciados também pela *Mecânica.* Mas é necessário sempre ter em vista essa grande verdade: embora as ações das qualidades sensíveis possam ser acompanhadas por movimentos locais, *não consistem, contudo,* nesses movimentos. — Advertimos finalmente que, pela analogia entre as formas *substanciais* e *acidentais,* devemos reconhecer nessas qualidades uma *subordinação* ou *continência virtual,* isto é, que uma qualidade superior contém *virtualmente* a inferior, e a excede. Por isso, ainda que a luz e a eletricidade sejam distintas do calor, todavia o mesmo raio, a mesma onda pode ser, ao-mesmo tempo, luminosa, calorífica e dotada de energia química, como só vê nos espectros da luz solar. Essa multiplicidade de energias, que a mesma onda, mecanicamente simples, podo encerrar, deriva do *princípio formal,* mais ou menos elevado, conforme a natureza do sujeito.

a) O objeto *próprio* é o que pode ser percebido por umsó sentido, e é constituído pelas *qualidades sensíveis*, ou, em geral, por algumas propriedades singulares, cada uma das quais se refere a um só sentido, externo ou interno.[1]

b) O objeto *comum* é o que é percebido por mais de um sentido, e é formado pelas qualidades *materiais*, que existem na *quantidade* e se referem a vários sentidos. As principais são: a *extensão*, a *figura*, o *movimento*, a *quietação* e o *número*.[2]

---

1 Cada sentido, tanto *externo* como *interno,* tem o seu objeto *próprio,* como indicamos na Seção II deste tratado.

2 É claro que um objeto *comum* se refere a vários sentidos, mas sob diversos aspectos. Cada um desses diversos aspectos representa o objeto próprio de um dos sentidos relativos. Por isso, o objeto *comum* percebe-se, mas só enquanto é percebido o *próprio*. — A *grandeza* e a *figura* são atingidas pela *vista* e pelo *tato*. O *número* é atingido pela *vista* e pelo *sentido comum,* que adverte a sucessão dos movimentos. O *movimento*, como também a *quietação*, é objeto *comum* dos sentidos da *vista* o do *tato*. — A esses cinco sensíveis *comuns* reduzem-se o *tempo*, o *estado*, a *unidade*, a *distância* e a *vizinhança*. Todos esses sensíveis *comuns* se reduzem a *quantidade*. — E, como as *qualidades sensíveis*, que constituem o objeto *próprio*, se encontram na *quantidade*, ou *extensão*, podemos dizer que os objetos *próprios* e os *comuns* existem na *quantidade*.

Desenvolvamos esse ponto. — As *qualidades sensíveis*, — o *calor*, o *sabor*, o *som*, etc., — constituem o objeto *próprio* dos sentidos, possuem a eficácia de atuar nos mesmos sentidos. Sendo, porém, formas *acidentais* e *materiais*, não podem essas qualidades existir senão na matéria e, propriamente, na *quantidade continua*, como no seu sujeito *imediato*, e, portanto, não podem operar nem atuar nos sentidos, senão conformarem a sua ação com as condições da quantidade, e por isso, a sua ação será *subjetivamente* extensa. Diz S. Tomás: "Qualitates sensibiles movent sensum *corporaliter* et *situaliter*" (In II *De Anima*, 1. 13). — Se, porém, é certo que não há um sentido que se refira *primariamente* a quantidade (porque, se o houvesse, não teria especificação), é também certo que *todos* os sentidos se referem a ela *secundariamente*, isto é, por meio das *qualidades sensíveis*, que são o objeto *próprio* de cada um (porque, como dissemos, essas *qualidades* só podem existir na *quantidade contínua*). Portanto a *quantidade contínua* é sensível *comum*, porque é o *substrato* de todos os sensíveis *próprios*, e pode ser percebida, mais ou menos distintamente, por todos os sentidos. Ouçamos o S. Doutor: "*Qualitates*, quae sunt *propria* objecta sensuum, sunt *formae* in *continuo*; et ideo oportet quod ipsum continuum, in quantum est *subiectum* talibus qualitatibus, moveat sensum *non per accidens*, sed sicut *per se subiectum* et *commune* omnium sensibilium qualitatum" (*De sensu et sensato*, 1. 2). — À *quantidade contínua* referem-se e reduzem-se também, do algum modo, os *sensíveis comuns*. Na verdade, a *grandeza* e o *número* são apenas espécies da *quantidade*; a *figura*, por ser o termo da grandeza, é uma *qualidade* da *quantidade*; o *movimento* importa a *distância* e a *aproximação* do um ser com relação a outro (*Ibid.*. cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 3 ad 2).

c) O objeto *concomitante* é o que não se atinge em si, mas num outro objeto, a que está unido. Tal é a *substância*; porquanto, por meio dos sentidos percebemos as qualidades ou propriedades corpóreas, não *abstratas*, mas *concretas*, e as qualidades são *concretas*, enquanto aderem a um sujeito, que é a *substância*.[1]

---

1 O objeto *concomitante*, que os escolásticos chamam *sensível per accidens*, não atua por si no sentido, do que é sensível *per accidens*, não é percebido *per se*, mas encontra-se no *sensível per se* o pode ser percebido por um outro sentido ou por uma outra faculdade perceptiva, sensitiva ou intelectual, do sujeito sensiente. Assim, o *sabor* de uma maçã *vermelha* é sensível *per accidens* da vista, e a *substância* dela é sensível *per accidens* de todos os sentidos.

Como se vê, a divisão do objeto da percepção *sensitiva* é muito racional. — *Objeto* da percepção sensitiva é tudo o que pode ser percebido pelos nossos sentidos, o pode ser percebido pelos nossos sentidos tudo o que pode atuar neles. Ora, um ser pode atuar nos sentidos — ou *por si mesmo*, — ou por *meio* de *outro* ser, a que está unido e que atua por si mesmo. Se atua *por si mesmo*, diz-se objeto *per se*, e divide-se em *próprio* e *comum*. Se atua por *meio de outro*, diz-se objeto *concomitante* ou per *accidens*.

S. Tomás expõe muito claramente as *três* espécies do objeto da percepção *externa* com as seguintes palavras: "Similitudo alicujus rei est in sensu *tripliciter*. Uno modo *primo* et *per se*, sicut in visu est similitudo colorum et aliorum sensibilium *propriorum*. Alio modo *per se*, sed *non primo*, sicut in visu est similitudo *figurae* vel *magnitudinis*, et aliorum sensibilium *communium*. Tertio modo, nec *primo*, nec *per se*, sed *per accidens*, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato *accidit* esse hominem" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 17, a. 2). — Noutro lugar (*Sum. Theol.*, p. T, q. 78, a. 3 ad 2) o S. Doutor explica as palavras, que acabamos de transcrever. O objeto *próprio* é o que, *por si mesmo* e *antes* ou *independentemente* dos outros objetos, atua na faculdade sensitiva e a determina ao ato; tal é a cor com relação aos olhos. O objeto *comum* é o que *modifica* a ação da *quantidade* na faculdade sensitiva, e por isso, atua *por si mesmo* na faculdade, mas *conjuntamente* com a quantidade e *dependentemente* da quantidade; tal é a *figura* de uma superfície, a qual atua *por si mesma* nos olhos, *modificando* a percepção da superfície (assim a percepção da superfície de uma certa figura difere da percepção da superfície de uma outra figura), mas não atua *independentemente* da própria superfície. O objeto *concomitante* é o que não atua na faculdade, nem *por si mesmo*, nem *dependentemente* de outro objeto, mas é apenas percebido enquanto se acha *acidentalmente* unido a um sensível *próprio*; assim, os olhos percebem o homem, não enquanto é homem, mas enquanto está como que envolvido na cor, que éo objeto *próprio* da vista. — Por isso, o objeto *comum* e o *concomitante* não são percebidos senão *dependentemente* do objeto *próprio*; mas diferem em que o *comum* atua na faculdade, modificando a impressão do objeto *próprio*, ao passo que o *concomitante* não atua de modo algum na mesma faculdade. — A percepção do objeto próprio e do *comum* é *distinta*; a do *concomitante* é *confusa*.

149. A percepção sensitiva é operação do composto.

a) A *percepção sensitiva* é própria do homem, enquanto é *animal*; pois tal percepção é a operação *específica* do animal. Ora, o *animal* é o *composto* de alma e de corpo. Logo, a *percepção sensitiva* é operação do *composto*.

A divisão do objeto dos sentidos, apresentada por Aristóteles, S. Tomás e pelos escolásticos, não agradou a todos. Outros escritores apresentaram outras. Limitamo-nos a citar as de *Locke* e do *Spencer*.

a) *Locke* dividiu as *qualidades sensíveis*, que constituem o objeto dos sentidos, em *primarias* e *secundarias*. As *primarias* são as que se *não podem separar* do próprio corpo, como a *extensão*, a *solidez*, a *figura*, a *mobilidade*; as *secundarias* são as que se *podem separar* do corpo, como a *luz*, o *calor*, a *cor*, o *som*, o *cheiro*, o *sabor*, etc. — As *primarias* existem na realidade como os sentidos as percebem; as *secundarias* não existem como os sentidos as percebem, e são combinações complexas da quantidade e do movimento.

Essa divisão, como se vê, é *incompleta* e *arbitrária*. — É *incompleta*, porque não fala do objeto *concomitante*. — É *arbitraria*, porque não se funda, como deveria, na essencial, primaria e imediata relação dos sentidos com o seu objeto *próprio*; mas baseia-se numa errônea doutrina acerca da realidade do mesmo sensível, e admite como *primário* o que é apenas *secundário*, como é a relação dos sentidos com o sensível *comum*. A *cor*, o *sabor*, e, em geral, os sensíveis *próprios*, são e devem chamar-se qualidades *primárias*, porque *determinam por si* o *especificam* os sentidos relativos, e por isso, são percebidas antes das outras qualidades; ao passo que a *figura*, a *extensão*, etc., são e devem chamar-se *secundárias*, porque não são percebidas senão *por meio* das qualidades *primárias*, e *depois* delas.

b) *Spencer* dividiu as qualidades sensíveis em *três* classes, e são: as qualidades *dinâmicas*, as *estático-dinâmicas*, as *estáticas*. — As qualidades *dinâmicas*, são o *som*, o *cheiro*, etc., e, em geral, as que, para serem percebidas, não exigem *atividade* da parte do sujeito sensiente (que, por isso, é totalmente *passivo*). — As *estático-dinâmicas* são as *resistências*, que se encontram em certos objetos e supõem *atividade* e *passividade* no sujeito sensiente (que, por isso, é *ativo* e *passivo*, sob diversos aspectos). — As *estáticas* são a *figura*, a *situação*, e, em geral, as que o sujeito percebe de um modo simplesmente *ativo* (por isso, o sujeito é só *ativo*).

Essa divisão também é inaceitável. Porquanto, além de ser *incompleta*, porque não fala do objeto *concomitante* ou *per accidens*, é também *arbitrária*, porque se funda — não na relação estritamente *psicológica* das qualidades com os sentidos, que é primaria, imutável, natural e intrínseca, — mas na relação meramente *mecânica*, que é secundária, variável, acidental e extrínseca. — Além disso, toda a qualidade sensível, por se referir ao sentido, como o motor ao movido, como o agente ao paciente, é, necessariamente, *dinâmica*. As *estático-dinâmicas*, não podendo ser percebidas pelos sentidos, senão atuaram neles, devem também dizer-se *dinâmicas*. Nenhuma qualidade sensível pode ser *estática*, porque o sentido é essencialmente *passivo*; a *figura* e a *situação*, que *Spencer* chama qualidades *estáticas*, devem também reduzir-se às *dinâmicas*, visto não poderem ser percebidas senão enquanto se acham revestidas de alguma qualidade *dinâmica*, como é a *luz*, a *cor*, o *calor*, o *cheiro*, a *dureza*, etc.

b) A *percepção sensitiva*, considerada *subjetivamente*, é, ao mesmo tempo, *simples* e *extensa*. Ora, a *simplicidade* e a *extensão*, sendo propriedades *contrárias*, — não podem derivar — da *alma* só, porque esta é *simples*, e do simples não pode derivar o *extenso*, — nem do *corpo só*, porque este é *extenso*, e do extenso não pode derivar o *simples*, — mas devem derivar do *composto*, porque o efeito deve ser proporcionado a causa. Logo, a *percepção sensitiva* é operação do *composto*.

c) A *percepção sensitiva*, considerada, *objetivamente*, atinge uma coisa material, dotada, ao mesmo tempo de *unidade* e de *quantidade*. Ora, uma coisa dotada de *unidade* e de *quantidade*, — não pode ser atingida pela *alma só*, que, sendo simples, não pode apreender a *quantidade*, nem pelo *corpo só*, que, sendo *quanto*, não pode apreender a *unidade*, — mas deve ser atingida pelo *composto*, porque só o *composto*, por ser *uno* e *quanto*, pode apreender um objeto *uno* e *quanto*. Logo, a percepção *sensitiva* é operação do *composto*.[1]

---

1 O que dissemos tratando da *simplicidade* da alma humana (*Anthr.,* n. 30) e da *materialidade* das faculdades sensitivas (*Anthr.,* n. 73) dispensa o desenvolvimento dos argumentos, aduzidos para provar a nossa tese. Diz S. Tomás: "Sentire non est proprium animae, neque corporis, sed *conjuncti.* Potentia ergo sensitiva est in *conjuncto,* sicut in *subjecto*" (*Sum. Th.,* p. I, q. 77, a. 5). E noutro lugar: "Quamvis animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes *communes* sibi et corpori, ut timere et irasci et *sentire* et huiusmodi" (*C. Gent.,* 1. II, c. 57). Essa conclusão é o resultado lógico e natural da análise dos fatos fisiológicos da sensação. Essa análise mostra que a *unidade* e a *extensão* pertencem realmente não só ao objeto sentido, mas também ao sujeito sensiente. Por isso, o sujeito sensiente — não pode ser exclusivamente a matéria, porque esta, *por si só,* não basta para sentir, — nem exclusivamente a alma, porque o poder de sentir não pode existir fora da matéria, — mas é o *composto* de matéria e de alma, isto é, o *órgão animado.* Por isso, diz S. Tomás que o poder de sentir pertence a alma, não como a *sujeito próximo* que por si só o exerça, mas como a *princípio último* ou *radical* d'onde deriva, porque é pela alma que o organismo vive e tem poder de sentir. Eis as suas palavras: "Omnes potentiae animae dicuntur esse animae non sicut *subiecti,* sed sicut *principii;* quia per animam habet *coniunctum* quod tales operationes operari possit" (*Sum. Theol.,* p. I, q. 77, a. 5). Tocamos nesse ponto no tratado das *faculdades.*

Platão e *Descartes,* seguidos por *A. Rosmini* e por alguns escritores modernos, dizem que o corpo recebe a impressão dos objetos externos e que esta impressão é transmitida pelo próprio corpo a alma, a qual, por ser uma substância simples e imaterial, é o verdadeiro e exclusivo sujeito da percepção sensitiva. Daí a célebre questão da *ponte,* para explicarem o *comércio* entre a alma e o corpo, — questão que não teriam levantado; se tivessem considerado que a *ponte* serve para unir duas

coisas distantes, ao passo que as duas substâncias, a alma e o corpo, estão por tal modo unidas que formam um só suposto e um só sujeito das operações.

Examinemos algumas objecções contra a nossa tese.

a) Dizem: a percepção *sensitiva* é uma operação exclusivamente própria da alma pelas seguintes razões: — 1.ª) porque a força sensitiva é *simples;* — 2.º) porque, aliás, daríamos lugar ao materialismo; — 3.º) porque, se a percepção *sensitiva* fosse uma operação do corpo, a força sensitiva ficaria no próprio corpo, mesmo depois de separado da alma.

A doutrina dos *Cartesianos* e dos *Rosminianos* é falsa. Porquanto, na opinião dos adversários, a faculdade *sensitiva* não seria *material*, mas *espiritual*; e assim entre ela e a inteligência não haveria diferença essencial. E, sendo assim, ou deveria negar-se aos animais a energia sensitiva (como fez *Descartes*), ou deveria atribuir-se ac alma dos animais a espiritualidade e a imortalidade (como fez *Balmes*)? Quem não vê o absurdo destas ilações?

Agora uma breve resposta aos argumentos dos adversários.

O *primeiro* argumento é ineficaz para o escopo. Na verdade, quando os adversários dizem que a energia sensitiva é *simples*, pode entender-se ou que não é composta de partes *essenciais*, — ou que não é *extensa.* — Na primeira hipótese, concedemos aos adversários que a força sensitiva é *simples*, mas isto não obsta a que ela resida num sujeito material; pois também a *afinidade*, a *gravidade*, e as outras qualidades dos corpos, são *essencialmente* simples, e, todavia, existem em sujeitos materiais. — Na segunda hipótese, a força sensitiva não é extensa *em si*, mas é extensa *em razão do sujeito* corpóreo, em que reside e de que depende.

O *segundo* argumento pode retorquir-se contra os adversários. Porquanto, são eles que, baseando a espiritualidade da alma num fundamento falso, qual é a percepção sensitiva, dão ocasião a que os materialistas neguem a mesma espiritualidade. — A nossa alma é espiritual, não pelo fato de sentir (aliás também a alma do animal seria espiritual), mas pelo fato de produzir operações *espirituais*, como são as da inteligência e da vontade.

O *terceiro* argumento e falso. Na verdade, a percepção *sensitiva*, sendo operação *vital*, depende por tal forma do princípio da vida, que sem esse não pode realizar-se. Ora, o princípio da vida é a alma.

b) Insistem: se a percepção sensitiva fosse uma operação do *composto*, não haveria identidade no sensiente; porque no composto uma parte é distinta da outra, e a operação de uma parte é estranha à da outra.

Os adversários supõem que cada uma das partes do composto é o agente *principal.* Esse suposto é falso. O *agente* principal é o *todo*; as partes são apenas instrumentos. Ora, o todo é *uno*, e por isso, o sensiente é dotado de identidade. — Como se vê, os adversários só reconhecem a *unidade* e *identidade*, próprias de um ser *inextenso.*

c) Alguns filósofos espiritualistas dizem: a percepção *sensitiva* é essencialmente simples e indivisível, e por isso exige um sujeito *simples.*

150. A percepção sensitiva é verdadeiro conhecimento. — *Conhecimento* é uma operação *imanente* pela qual o sujeito, depois de ter recebido em si a imagem de um objeto, por meio dessa apreende o próprio objeto. Ora, a *percepção sensitiva* é uma operação *imanente*, pela qual o homem, enquanto dotado de vida sensitiva, depois de ter recebido a imagem *sensível* dos objetos materiais, por ela apreende esses objetos. Logo, a *percepção sensitiva* é verdadeiro *conhecimento*.[1]

Esses escritores confundem a *unidade* com a *simplicidade*. A *unidade* exclui a divisão; a *simplicidade* excluo a *composição* ou *extensão*. Tudo o que é *simples* é *uno*; mas nem tudo o que é *uno* é *simples*. — A percepção *sensitiva*, embora seja *una*, é, contudo, *extensa* e divisível. — É *extensa*. Porquanto, se pusermos a mão sobre uma mesa de mármore, sentimos nina-impressão de frio, e sentimo-la não num só ponto da mão, mas em toda a sua *extensão*. — É *divisível*. Com efeito, se da mesa levantarmos um dedo, a percepção já não fica idêntica a primeira, mas é menos *extensa*, porque o dedo, que levantamos, **já** não sente a impressão do frio. A percepção sensitiva. Pois, não é simples, mas extensa, como extenso é o organismo. — Ora, essa operação exige um sujeito proporcionado e por isso, composto de um *princípio de unidade* e do um *elemento de extensão* ou *divisibilidade*; pois que, se não fosse composto de um *princípio de unidade*, o ato da percepção sensitiva não seria *único* e *completo*, — como também, se não fosse composto de um *elemento de extensão* e *divisibilidade*, a percepção sensitiva não seria, como efetivamente é, *extensa* e *divisível*. Logo, o sujeito da percepção *sensitiva* não pode ser *simples*.

d) Os materialistas objetam: corrompendo-se o órgão sensitivo, cessa ou fica viciada a respectiva percepção. Logo, o sujeito da percepção sensitiva é só o órgão material, é só o corpo, e não o *composto* de alma e de corpo.

Resposta. Concedemos o *antecedente*, e negamos o *conseqüente* e a *conseqüência*. Porquanto, o fato de cessar ou ficar viciada a percepção sensitiva, pela corrupção do órgão respectivo, indica apenas que a energia sensitiva da alma precisa dos órgãos corpóreos, como de instrumentos e de sujeitos, mas não significa, como os adversários pretendem, que o órgão material, separado da força sensitiva, seja o sujeito da percepção. — Todos os esforços, que os materialistas fizeram para reduzir os fenômenos psíquicos a categoria dos fatos meramente corpóreos ou mecânicos, foram e serão sempre baldados. Afirma-o também um dos príncipes da ciência experimental, *Du Bois-Reymond*, por estas palavras: "Que nexo pode existir entre os movimentos de átomos determinados, que se realizam no meu cérebro, e certos fatos específicos e inegáveis, como estes: eu *sinto* uma dor, *experimento* um prazer, *gosto* um sabor doce, *aspiro* o perfume de uma rosa, *ouço* o som do órgão, *vejo* uma planície verde? Não é possível conceber de modo nenhum como a consciência possa nascer do mero concurso dos átomos". (*Sobre os limites do conhecimento natural*, etc., Leipzig, 1884).

1 É a doutrina de todos os escolásticos, sobretudo de S. Tomás. Diz o S. Doutor: "Sentire *cognoscere quoddam* est, et sentimus quandoque quidem in potentia,

quandoque autem in actu" (In III *De anima*, lect. 7). E noutro lugar: "Species abstrahitur (*derivatur*) a rebus ipsis: et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles" (*De Verit.*, q. II, a. é). — É necessário, para isso, não esquecer que todo e qualquer *conhecimento* consiste numa certa *semelhança* do objeto conhecido, realizada no cognoscente: "Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente" (*C. Gent.*, 1. II, c. 77). Ora, essa *semelhança* não se realiza senão enquanto o cognoscente reproduz em si mesmo a coisa conhecida, por meio de uma imagem, que informa a faculdade cognitiva e representa a própria coisa. Diz S. Tomás: "Dá-se uma assimilação entre duas coisas, enquanto ambas convêm na mesma natureza, mas não é esta a que é necessária para o conhecimento. Dá-se outra assimilação entre duas coisas, enquanto uma é informada pela imagem da outra, e esta é necessária para o conhecimento; assim a vista torna-se semelhante à cor, enquanto a espécie ou imagem dessa, informa a pupila: "*Est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura... sed haec non requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem; sicut visus assimilatur colori, cajus specie informatur pupilla*" (I Dist. 34, Q. 3, a. 1 ad 4). — Daqui se deduz a razão, pela qual os seres cognoscitivos são superiores aos que não conhecem, porque esses só possuem a própria forma *física* ou *real*, pela qual são o que são e são colocados numa determinada espécie, ao passo que os cognoscitivos possuem, além da própria forma *física* ou *real*, outras formas *intencionais*, pelas quais se tornam, não real, mas *intencionalmente*, todas as coisas, que as formas representam. Diz S. Tomás: "Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 1).

Os *Rosminianos* objetam: a percepção *sensitiva* não pode chamar-se *conhecimento*. Porquanto, o *conhecimento* exprimo atividade, atinge o objeto externo, e é semelhante ao próprio objeto. Ora, essas propriedades não competem a percepção *sensitiva*; aliás esta distinguir-se-ia da *intelectual* por uma diferença, não *qualitativa*, mas apenas *quantitativa*.

Resposta. As três propriedades, que constituem a essência do *conhecimento* competem, com toda a justiça, a percepção *sensitiva*. — 1.°) A percepção *sensitiva* exprime *atividade*; porque a faculdade *sensitiva*, embora seja *passiva*, enquanto deve ser determinada pela ação do objeto, contudo é dotada de energia vital, pela qual produz o seu ato de apreensão. Diz S. Tomás: "Sentire, quantum ad receptionem speciei sensibilis, nominat *passionem*; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum, perfectum per speciem, nominat *operationem*" (In I *Sent.*, Dist. 40, q. 1, a. 1 ad 1). — 2.°) A percepção *sensitiva* atinge o objeto *externo*; pois que, comoveremos, toda a percepção é *objetiva*. — 3.°) A percepção *sensitiva* é semelhante ao próprio objeto percebido, enquanto a faculdade, informada pela imagem ou semelhança do objeto, conhece o objeto e conhece-o no próprio ser, que o objeto possui fora da faculdade. Diz S. Tomás: "Similitudo rerum est in sensu" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 17, a. 2). E noutro lugar: "Oculus per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse, quod habet extra oculum" (*Ib.*, q. 14, a. 6). — Competindo a percepção *sensitiva* as

151. Divisão da percepção sensitiva. — A percepção *sensitiva* divide-se em *externa* e *interna*. — A *externa* é o ato próprio dos sentidos *externos*, pelo qual o homem conhece de um modo *material* os entes *materiais* e *externos*. — A *interna* é o ato dos sentidos *internos*, pelo qual o homem conhece de um modo *material* os seus atos e estados *sensitivos* e *internos*.[1]

---

propriedades que constituem a essência de *conhecimento*, é claro que a essa percepção deve convir também o nome de *conhecimento*. — Todavia, do fato de a percepção sensitiva possuir os requisitos, que constituem a essência do conhecimento, não se segue que ela se distinga da percepção *intelectual* por uma diferença apenas *quantitativa*, e não *qualitativa*. Se as duas percepções convêm no *gênero* de *conhecimento*, diferem na *espécie*, e por isso, na *qualidade*. Porque o homem convém com o bruto no *gênero* de *animal*, poderá dizer-se com razão que a diferença entre um e outro é *exclusivamente quantitativa*? Não, por certo. — Como se vê, esses escritores são dignos discípulos do mestre, que (*Nuovo Saggio* ec., vol. I, p. 34 e ss.) reserva exclusivamente para a *inteligência* o *conhecimento*, e admite que o animal *sente*, mas *não conhece*. É uma afirmação arbitraria e contrária ao senso comum e a linguagem universal. Todos dizem que o pintainho *conhece* a mãe, que o cão *conhece* o dono, etc.

1 Muitos escritores modernos negam uma distinção *real* entre a percepção sensitiva *externa* e a *interna*, e afirmam que toda e qualquer percepção só representa os vários estados da nossa consciência.

É manifesto o erro desses escritores. A distinção entre a percepção sensitiva *externa* e a *interna* não é arbitraria, mas funda-se numa rigorosa observação dos *órgãos* e dos *fatos*. — Na verdade, a análise *anatômica* e *fisiológica* mostra que os *órgãos* periféricos dos sentidos *externos* diferem completamente, na estrutura e na situação, dos *órgãos* dos sentidos *internos*; e uma completa diferença nos órgãos importa uma perfeita distinção nas respectivas funções. — Enquanto aos *fatos*, atesta-nos a consciência que existo uma diferença radical entre a percepção de um ato *interno* ou de um estado afetivo e a percepção do um objeto *externo*. Quando experimentamos uma dor, percebemos (se não se der o caso da alucinação) que ela afeta o nosso organismo, que somos nós que sofremos, e não é um agente externo, que a pode ter causado. Como, pelo contrário, quando percebemos a figura, a extensão, etc., de um corpo externo, que act.ua nos nossos sentidos, não atribuímos essa figura, ou extensão, a nós mesmos, mas a uma coisa que está fora de nós. Quando a ponta de uma agulha se nos espeta num braço, percebemos claramente que a ponta pertence â agulha e a dor ao nosso braço. E, quando tocamos com a extremidade do dedo uma pequena bola de marfim, atribuímos a impressão do dedo a forma côncava, e a bola a forma convexa. — Portanto, as percepções *externas* e as *internas* são duas series de fatos inconfundíveis e irredutíveis ao mesmo princípio próximo. Confundir, identificar todos esses fatos, e reduzi-los a meros estados da consciência, a meras modificações do ser sensitivo, com a exclusão de toda e qualquer *representação* dos objetos *externos*, é uma verdadeira arbitrariedade, reprovada pela razão e pela experiência.

ARTIGO II

Percepção sensitiva externa

152. Percepção sensitiva externa. — Percepção sensitiva *externa* é, como dissemos, o ato próprio dos sentidos *externos*, pelo qual o homem conhece de um modo *material* ou *concreto* os entes *materiais* e *externos*.[1]

153. Objeto da percepção sensitiva externa. — O *objeto* da percepção sensitiva *externa* é constituído pelos entes *sensíveis* e *externos*. — Estes objetos, como dissemos, atuam nos sentidos *externos* pelas *propriedades sensíveis*, de que são dotados e que são o objeto *direto* dos mesmos sentidos.[2]

154. A percepção sensitiva externa exige a união do objeto com a faculdade. — A percepção *sensitiva*, como demonstramos, é um verdadeiro *conhecimento*. Ora, todo o *conhecimento*, seja qual for a sua espécie, exige a união do objeto percebido com a faculdade perceptiva. Logo, a percepção *sensitiva* exige a união do objeto com a sua faculdade.[3]

---

1 O assunto, de que trata este artigo, é de capital importância, porque é a base de todo o edifício intelectual. Como devemos restringir as nossas considerações entre os limites de um Compêndio, remetemos os estudantes e leitores às clássicas obras do P. Salis Seewis (*Della Conoscenza Sensitiva*) e de M. Farges (*L'objectivité de la perception des sens externes*).

2 O *objeto* da percepção sensitiva *externa* é constituído pelos entes *materiais* ou *sensíveis* e *externos*. Diz S. Tomás: "Est... sensus quaedam potentia *passiva*, quae nata est immutari ab *exteriori sensibili*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3). E, como os sentidos externos não se determinam ao ato senão pela ação do objeto, segue-se daí que este deve estar *presente*. Diz o mesmo S. Doutor: "Sensus secundam suam propriam rationem non est cognoscitivus nisi *praesentium*" (*De sensu et sensato*, I. 1). Por isso, se algumas faculdades *sensitivas internas* (como a *imaginação*, a *memória*) percebem ou reproduzem objetos *ausentes*, essa virtude não possue tais enquanto são sensitivas, mas enquanto participam, por uma analogia, da faculdade *intelectual*. Continua S. Tomás: "Quod autem sit aliqua virtus sensitivae partis se extendens ad alia *quae non sunt praesentia*, hoc est secundum similitudinariam participationem rationis vel intellectus" (1. c.).

3 A percepção sensitiva externa, como toda e qualquer percepção, supõe e exige necessariamente três elementos: um *sujeito*, capaz de perceber, um *objeto*, capaz de ser percebido, e a *presença* do objeto no sujeito. — O *sujeito*, como vimos, não é só a alma, nem só o corpo, mas o *órgão animado*. — O *objeto* não é todo e qualquer ente material, mas só o que, além da quantidade, é dotado de força suficiente para atuar nos sentidos. — À *presença* do objeto no sujeito é indispensável, porque, como dissemos, toda a percepção faz-se enquanto o ente conhecido se encontra na

155. O objeto deve unir-se com a faculdade por uma sua imagem. — A percepção *sensitiva* exige a união do objeto com a própria faculdade. O objeto deve unir-se com a faculdade — ou na sua realidade material, ou por meio de uma sua imagem. Mas, não pode unir-se com a faculdade na sua realidade material; pois que os corpos são naturalmente impenetráveis. Logo, deve unir-se-lhe por meio de uma sua imagem. — Essa imagem, indispensável para a percepção, é formada pela ação que o próprio objeto exerce, na faculdade perceptiva, é material e concreta, e chama-se *espécie impressa*.[1]

---

faculdade cognoscitiva. Diz S. Tomás: "Cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente". (*De Verit.*, q. 2, a. 5 ad 15).

1 Essa *imagem*, ou *espécie*, ou *representação*, foi chamada *impressa*, porque é o próprio objeto, que a *imprime* na faculdade. — Falemos, pois, da *necessidade* da espécie *impressa*, como também da sua *origem* e *natureza*.

a) Necessidade da espécie impressa. — Sendo a percepção *sensitiva* um verdadeiro *conhecimento*, devemos conceder-lhe tudo o que é indispensável para a essência *genérica* do *conhecimento*. Ora, para essa essência é indispensável a união do objeto com a faculdade; porque o conhecimento, como dissemos, consiste propriamente nisto — que o objeto conhecido se encontra na faculdade cognoscitiva. E se o objeto não pode penetrar na faculdade com a sua substância material, pode e deve penetrar nela com uma sua *imagem*, que o represente. Essa imagem completa a faculdade em ordem ao ato, e por isso, se torna *com princípio* da própria percepção. Diz S. Tomás: "Nós sentimos ou entendemos atualmente alguma coisa, enquanto o nosso sentido ou a nossa inteligência é atualmente informada pela imagem da própria coisa sensível ou inteligível" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 2). E noutro lugar: "Para a visão, quer sensível quer intelectual, são indispensáveis duas coisas: a energia visual, e a união da coisa vista com a respectiva faculdade. Com efeito, não podo haver visão, senão enquanto a coisa vista se encontra na faculdade. E, isso percebe-se facilmente, quando se trata de coisas corporais, que não podem encontrar-se na faculdade com a própria substância, mas só com uma sua imagem; assim nos nossos olhos não se encontra a substância da pedra, mas só a sua imagem, pela qual se vê atualmente a pedra" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 2).

Objetam: as espécies *impressas* não são necessárias para a percepção *sensitiva*, porque, se o fossem, a percepção seria meramente *subjetiva*.

Resposta. A percepção *sensitiva* seria meramente *subjetiva*, se a espécie *impressa* fosse o *termo* da própria percepção. Mas não é assim. A espécie *impressa*, como veremos, não é o *termo*, mas é o *princípio* da percepção; isto é, o que se percebe diretamente não é a espécie *impressa*, mas é o *objeto*, que a espécie representa. Sendo o *princípio* da percepção, a espécie é necessária, e a própria percepção, se é *subjetiva*, enquanto é ato *imanente* da faculdade, é *objetiva*, enquanto ao objeto que se percebe.

Se não se admite a espécie *impressa*, é impossível explicar a verdadeira percepção *externa*. Os sentidos *externos* são por si indiferentes para a percepção deste ou daquele objeto sensível. Se, portanto, percebem um objeto, e não um outro, a razão é que foram determinados pela espécie ou imagem daquele objeto, e não de outro. — Rejeitada a espécie *impressa*, abre-se a porta ao *subjetivismo* de *Kant.*, ou ao *idealismo* de Schelling, ou ao *panteísmo* de Hegel, ou ao mais completo *ceticismo*.

b) Origem da espécie impressa. — A *imagem* deriva da ação do *objeto* no sujeito ou na faculdade cognoscitiva. Porquanto, a união do objeto com o sujeito não é uma *justaposição* de dois entes, mas é a união do *agente* com o *paciente*. Os corpos, se não podem penetrar na faculdade perceptiva pela sua substância material, penetram nela pela sua *operação*, porque o t*ermo da operação do agente encontra-se no paciente*. Penetrando na faculdade, a operação de um agente sensível, que é *extensa, luminosa, figurada*, etc., manifesta alguma coisa do próprio agente; pois a operação é uma *semelhança*, embora parcial ou inadequada, do seu princípio. Desse modo o objeto, pela sua operação, *imprime* e reproduz na faculdade a própria *imagem*, ou *espécie*, ou *figura*, ou *semelhança*, a qual, unida com a faculdade, constitui um só ser na ordem *intencional*, um só e adequado princípio de operação, composto de *potência* e de *ato* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 55, a. 1 ad 2). — E nada mais natural. A operação do agente, informando a faculdade perceptiva, deve produzir e produz nesta uma *paixão*, isto é, uma *impressão*, que o representa, como o sinete imprime e reproduz na cera, em que atua, as armas, nele gravadas; porque, como diz S. Tomás, a paixão é sempre semelhante à ação: "*Agens agendo assimilat sibi patiens*" (*De Anima*, II, 1. 10). Portanto, o primeiro efeito da ação do objeto no sujeito é o de tornar a faculdade *semelhante* a si mesmo, não enquanto a *substância* ou *natureza*, mas enquanto a *imagem* ou *representação*. — A razão, porque os sentidos recebem a *forma* ou *imagem* do objeto material, e não a sua *quantidade*, é exposta por S. Tomás nas seguintes palavras: "O sentido recebe a *espécie* som a matéria, como a cera recebe a impressão das armas, gravadas no sinete, sem receber o ouro ou o ferro, de que o sinete é composto. E isto verifica-se em todo o paciente. Porquanto, o paciente recebe do agente alguma coisa, que lhe pertence, ou a ele se refere *enquanto é agente*, e não enquanto possui outras propriedades. Ora, o agente é tal, isto é, opera em virtude da sua *forma*, e não da sua *matéria*, se a tem. Por isso, todo o paciente deve receber e recebe a *forma* do agente, sem receber a sua *matéria*" (*De Anima*, II, 1. 21; cf. *De Verit.*, q. 10, a. a). — Essa semelhança, que o agente produz no paciente, é incontestável não só quando se trata da *vista* e dos objetos *extensos*, mas também quando se trata dos outros sentidos e dos respectivos objetos. Diz S. Tomás: "Simili modo patitur et uniuscuiusque sensus ab eo quod habet *colorem*, aut *saporem*, aut *sonum*". (In II *De Anima*, c. 12). Mas disso mais adiante. — Só acrescentamos que, podendo os sentidos receber as formas de todos os objetos sensíveis, não é erro dizer que os sentidos se tornam todos os sensíveis (não de um modo *físico*, mas *intencional*). Daí o adagio: *Sensus sentiendo fit omnia*. Diz S. Tomás: "Anima sensitiva est quodammodo omnia sensibilia, sicut anima intellectiva est quodamodo omnia intelligibilia" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 1).

Malebranche, *Leibnitz*, e outros, admitem a espécie *sensível*, mas dizem que ela é o resultado da energia interna da alma na ocasião de um fenômeno sensível, sem que este influa de modo algum na produção da mesma espécie. — É claro que, se assim fosse, seria impossível a percepção *externa*. Por isso, diz S. Tomás que, se a minha mão fosse aquecida não pela ação do fogo, mas pela ação de Deus, eu sentiria o calor da mão, mas não o calor do fogo. Eis as suas palavras: "Si sensatio caloris in organo (manus) ab alio agente fieret (sc. a Deo), tactus etsi sentiret calorem manus, non tamen sentiret calorem ignis" (*De pot.*, q. III, a. 7).

c) Natureza da espécie impressa. — Mas, o que é essa imagem, indispensável para a percepção e produzida pela ação do objeto no sujeito? — A *imagem* pode considerar-se — ou *objetivamente*, isto é, enquanto ao *objeto*, que ela representa, — ou *entitativamente*, isto é, enquanto a *entidade*, que a constitui. Daí duas respostas a pergunta.

a) Considerada *objetivamente*, a *imagem* ou espécie *impressa* é a *semelhança* do objeto sentido, não na ordem *real* ou *física*, mas na ordem *intencional* ou do *conhecimento*. Chamamos de novo a atenção sobre esse ponto, que é capital. A *espécie* é e deve ser *semelhante* ao *objeto*, não em-quanto a *espécie* deva possuir a mesma *natureza*, que o objeto possui, mas enquanto a espécie *representa o objeto*. Por isso, uma imagem *espiritual* pode *representar* uma coisa *material*, ou *concreta*. Diz S. Tomás: "Entre a faculdade cognoscitiva e o objeto conhecido deve haver uma *semelhança*, não enquanto a *natureza* (de modo que a faculdade e o objeto *convenham* na mesma natureza), mas só enquanto a *representação*. Com efeito, a forma da pedra, que se encontra na alma, possui uma natureza muito diversa da natureza, que tem na matéria, e, todavia, a forma da pedra, enquanto *representa* a mesma pedra, leva a faculdade a percebê-la" (*De Veritate*, q. 8, a. 11 ad 3). E mais adiante: "Não é necessário — que o objeto conhecido possua a natureza do sujeito que conhece, — ou que o seu modo de ser corresponda perfeitamente ao modo de ser, que a forma tem na faculdade perceptiva. Por isso, não é impossível que por meio de formas, que existem na mente de um modo *imaterial*, se possam conhecer coisas *materiais*" (*Ibid.*, q. 10, a. 4). — De onde se vê o erro de *Reid*, que sustenta não poder haver *semelhança* entre o objeto externo e a espécie sensível. Se é verdade que entre estas duas coisas não pode haver e não há semelhança *unívoca*, fundada na conveniência ou participação da mesma natureza; é, todavia, falso que entre o objeto externo e a espécie sensível não possa haver e não haja uma semelhança *análoga*, da *representação*, resultado da impressão do objeto no sujeito. Ora, diz S. Tomás, não é a *primeira* semelhança, que se requer para a percepção, mas a *segunda* (*Dist.*, 34, q. 3, a. 1 ad 4).

b) Considerada *entitativamente*, a imagem — não é uma *substância*, embora subtilíssima, que, destacando-se dos corpos, voe pelo ar e vá ferir os sentidos, como sonharam *Demócrito* e *Epicuro* nos tempos antigos, e *Malebranche* nos modernos, — mas é uma *forma acidental*, que, unida a faculdade perceptiva, aperfeiçoa-a e completa-a intrinsecamente em ordem a operação. Porquanto, o *ato* e a *potência* pertencem ao *mesmo gênero*, como explicamos. Se a faculdade perceptiva, que é a *potência*, é uma coisa *acidental*, também a imagem impressa, que é o *ato* dessa potência, não pode deixar de ser uma coisa *acidental*. — Mas essa forma

acidental é *espiritual* ou *material*? Para respondermos cabalmente a essa pergunta, observamos, com o Angélico Doutor, que a *forma*, ou o *ser*, de um objeto *sensível* pode considerar-se num tríplice estado: em *si mesma*, na *inteligência*, nos *sentidos*. Considerada em *si mesma*, no seu estado *natural*, a *parte rei*, a *forma* é inteiramente corpórea, material e determinada pelas condições materiais. Considerada na *inteligência*, a forma é inteiramente espiritual, imaterial e abstrata de todas as condições individuantes. Considerada nos *sentidos*, a forma não e inteiramente corpórea, porque abstrai da matéria ou da quantidade; mas não e inteiramente espiritual ou imaterial. Porque não abstrai das condições materiais. Por isso, a forma, que existe nos sentidos, é *intermedia* entre a que existe em *si mesma* e a que existe na *inteligência*. Eis as palavras do S. Doutor: "Esse formae in *imaginatione*, quod est quidem *sine materia*, non autem *sine conditionibus materialibus, medium* est inter esse formae, quae est *in materia*, et esse formae, quae est in *intellectu* per abstractionem a materia et conditionibus materialibus" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 55, a. 2 ad 2). Portanto, a imagem ou espécie *sensível*, — por ser, ao mesmo tempo, cercada de condições materiais, como o *objeto material*, e abstrata da matéria ou quantidade, como a *espécie inteligível*, participa das qualidades desses dois extremos. E, como o ser *intermédio*, comparado com um dos dois extremos, se parece com outro extremo, segue-se que a espécie *sensível*, — comparada com o objeto material, pode dizer-se *espiritual*, porque não tem matéria ou quantidade, como a tem o objeto, — e, comparada com a *espécie inteligível*, pode chamar-se *material*, porque está cercada de condições materiais, das quais abstrai a *inteligível*. — Essa simples observação é suficiente para explicar as palavras de S. Tomás, que umas vezes chama espiritual a forma sensível, outras vezes material. Em geral, os escolásticos chamam-na *material*. O essencial é que se entenda bem que a espécie *sensível* não tem matéria ou quantidade, mas é *cercada de condições materiais*. Na verdade, devendo a entidade recebida num sujeito amoldar-se a índole do próprio sujeito, é claro — que os sentidos, faculdades materiais e corpóreas, não podem receber a semelhança dos objetos percebidos senão de um modo material ou corpóreo, — e que a inteligência, faculdade espiritual ou imaterial, não podo receber a semelhança dos objetos entendidos senão de um modo espiritual ou imaterial. Diz S. Tomás: "Oportet quod sensus *corporaliter* et *materialiter* recipiat similitudinem rei quae sentitur, intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, *incorporaliter* et *immaterialiter*" (*De Anima*, II. 1. 12). Noutro lugar, o S. Doutor explica-se, dizendo que os objetos são recebidos nos sentidos *materialmente*, isto é, *com as condições materiais*, ajuda que *sem a matéria*. Eis as suas palavras: "Sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo *similitudines* rerum recipiuntur in eis *materialiter*, id est *cum conditionibus materialibus*, quamvis *absque materia*" (*De Verit.*, q. 2, a. 5 ad 2).

d) Ofício da espécie impressa. — As opiniões dos filósofos acerca do ofício da espécie *impressa* são muitas e diversas.

a) *Malebranche*, *Leibnitz*, e, em geral, os *espiritualistas exagerados*, que afirmam ser a espécie *impressa* um produto exclusivo da energia da alma, concluem que a

156. A imagem do objeto determina a faculdade a percepção.

a) A faculdade sensitiva, sendo por si indiferente e indeterminada em relação aos inumeráveis objetos que estão ao seu alcance, para que possa perceber este ou aquele objeto, deve sair dessa sua indiferença

---

mesma espécie é o verdadeiro *objeto*, o verdadeiro *termo* da percepção, é *id quod cognoscitur*. Por isso, a percepção é exclusivamente *subjetiva*, e é só por um ato de fé que julgamos a nossa percepção conforme com o mundo exterior.

b) *Locke* admite que a espécie *impressa* deriva da ação do objeto no sujeito, ainda que a sua teoria relativa à união da alma com o corpo não possa explicar logicamente a formação dessa espécie nas nossas faculdades pela ação de um fenômeno material. Enquanto ao *ofício* da espécie, diz esse escritor que ela é o meio *no qual* o objeto é percebido, é *id in quo aliud cognoscitur*. Por isso, a nossa alma conhece *imediata* e *diretamente* a imagem *subjetiva*, e desta, como do um efeito, eleva-se, pelo princípio de *causalidade*, ao objeto real, de que deriva, e que, portanto, é conhecido do um modo *mediato* e *indireto*. — A espécie *sensível* é, para *Locke*, como a imagem de uma pessoa, que se vê no espelho. O que se vê *imediata* e *diretamente* é a imagem; e é nessa imagem que se vê a pessoa, a qual, por isso, não se vê em si mesma, não sé vê de um modo *direto* e *imediato*, mas só de um modo *indireto* e *mediato*. Em seguida, julgamos, pelo princípio de *causalidade*, que a pessoa deve ser tal, qual a imagem a representa.

c) Os *escolásticos* ensinam que a espécie *sensível* não é o *termo* da percepção, nem é o meio *em que* o objeto é percebido, mas e o meio *pelo qual* a faculdade atinge o objeto, é *id quo obiectum cognoscitur*. Diz S. Tomás: "Species quae est in visu non est id *quod* videtur, sed quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore" (*De Anima*, III, 1. 9). E noutro lugar: "Species (impressa) non est illud *quod* sentimus, sed magis illud *quo* sensus sentit" (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2). Portanto, a espécie é um *sinal*, porque representa alguma coisa a faculdade perceptiva; mas é um sinal *formal*, e não *objetivo*. O sinal — é *formal*, quando leva a faculdade a perceber de um modo *imediato* e *direto* a coisa representada, sem que ele seja *primeiramente* percebido; — e é *objetivo*, quando e percebido em si mesmo e depois leva a faculdade a perceber a coisa representada. — Na doutrina dos *escolásticos*, a faculdade não percebe a imagem sensível, mas, estimulada e determinada por ela, reage e *exprime* em si a mesma imagem, e, *exprimindo* a imagem, atinge e percebe *diretamente* em si mesmo o respectivo fenômeno sensível, ou o objeto material externo. Por isso, a espécie *impressa* é uma causa instrumental, é uma excitação vital, um meio, ainda que indispensável, para a faculdade produzir o seu ato de reação e atingir o fenômeno material na sua realidade. — Para a exata compreensão dessa teoria, voltemos a comparação do espelho. Consideremos a nossa alma, não separada do espelho nem olhando para ele, mas unida substancialmente a ele, animando-o e constituindo com ele um só sujeito sensiente. Suponhamos agora que uma imagem, derivada de um objeto material, venha imprimir-se na superfície deste espelho, e que o espelho vivo, reagindo contra essa impressão, exprima a espécie na direção dos raios que emanam do objeto, e deveremos admitir que esse ato de reação e de expressão vital atinge o próprio objeto externo.

e indeterminação; pois que toda o agente opera enquanto está em *ato*, e não enquanto está em *potência*. Ora, a faculdade *sensitiva* sai da sua indiferença e indeterminação, quando o objeto externo imprime nela a sua *imagem*; pois o ente, que existe em *potência*, é reduzido ao *ato* pelo ente que já está em *ato*, e todo o objeto, que existe na realidade, está em *ato* relativamente à faculdade perceptiva. Logo, a imagem do objeto determina a faculdade ao ato da percepção.

b) A experiência confirma a tese. Porquanto, se o objeto não estiver presente, de modo que possa operar na faculdade perceptiva, essa não produzirá o seu ato. Ora, esse fenômeno seria inexplicável, se o objeto, por meio de uma sua imagem, não determinasse a faculdade sensitiva a percepção. Logo, a imagem do objeto determina a faculdade a percepção.

Essa determinação, proveniente da imagem do objeto, deve afetar e afeta *intrinsecamente* a faculdade; visto que uma indiferença *intrínseca*, como é a da faculdade, só pode ser tirada por uma determinação *intrínseca*.[1]

---

1 Toda a *forma*, espiritual ou material, substancial ou acidental, determina o sujeito ou a uma certa espécie, ou a uma certa operação; e essa espécie ou operação é proporcionada ou semelhante a própria forma. Por isso, a imagem das coisas corpóreas, embora material e acidental, determina a faculdade sensitiva, que a recebe, ao ato da percepção.

De onde se vô que a impressão, que o objeto produz no órgão corpóreo, — não é nem deve ser exclusivamente *física*, ou *material*, como é a impressão do sinete na cera (aliás todos os corpos, mesmo os cadáveres, seriam capazes de sentir), — mas deve ser, ao mesmo tempo, *psíquica*, enquanto o objeto, atuando no sentido, deve imprimir nele a própria forma ou imagem, que é o princípio *formal* da percepção. — A impressão *física* afeta o *órgão*, embora destituído de energia sensitiva (assim um objeto externo imprime a própria imagem nos olhos de um animal morto); a *psíquica* afeta o *sentido*, isto é, o *órgão animado*. — Todavia, não devemos julgar que o objeto, atuando no órgão animado, produza nele duas impressões *justapostas*, — uma *física*, outra *psíquica*, — uma no *órgão*, outra no *sentido*. Não. O *órgão* e o *sentido* não são duas coisas *justapostas*; o *sentido*, isto é, a *energia sensitiva* penetra por tal modo o *órgão*, que constitui com ele um só princípio sensiente, que é o *órgão animado*. E, como há um só princípio sensiente, embora composto do órgão o da energia, também há uma só impressão sensível, proporcionada a faculdade perceptiva, e por isso, nem exclusivamente física, nem, exclusivamente, psíquica, mas *físico-psíquica*.

É, pois, manifesto o erro dos que afirmam que, para determinar a faculdade perceptiva ao ato, basta a *mera* presença do objeto, embora este não influa na mesma faculdade. O objeto, que está presente mas que não influi na faculdade, é, enquanto ao efeito, como se não estivesse presente. Todavia é necessário que a faculdade saia da sua

157. A faculdade, determinada pela imagem, percebe o objeto próprio externo, como é em si mesmo.

a) Todos os homens, com pequenas excepções, estão convencidos de que os sensíveis *próprios* existem nas substâncias corpóreas, e existem do mesmo modo porque são percebidos pela faculdade respectiva. Ora, esse juízo do senso comum pode e deve ser atendido, quando não há razões certas em contrário, e, sobretudo, quando se trata de questões fundamentais. Logo, a faculdade sensitiva, determinada pela imagem, percebe o objeto *próprio* externo, como é em si mesmo.[1]

---

indiferença ou indeterminação, e não pode sair delia sem receber do objeto uma coisa que a determine. Essa coisa, que determina a faculdade, e a imagem sensível.

Essa é também a doutrina de S. Tomás. Distingue o S. Doutor uma dúplice *mudança*, produzida pela ação do agente no paciente: uma *natural* ou *material*, outra *espiritual* ou *intencional*. A mudança é *natural* ou *material*, quando a forma do agente é recebida no paciente quanto ao *ser natural* ou *material*, assim a forma do calor é recebida no ferro aquecido ao lume. A mudança é *espiritual* ou *intencional*, quando a forma do agente é recebida no paciente quanto ao ser *espiritual* ou *intencional*; assim a forma da cor é recebida na pupila dos olhos, que, todavia, não se torna colorida. Ora, a impressão do objeto nos sentidos não produz apenas uma mudança *natural* ou *material* (aliás todos os corpos naturais sentiriam, quando são alterados), mas produz também uma mudança *espiritual* ou *intencional*, pela qual a forma do agente é recebida no sentido. Eis as palavras de S. Tomás: "Est *duplex* immutatio: una *naturalis* et alia *spiritualis*. *Naturalis* quidem, secundum quod forma imutantis recipitur in immutato secundum *esse naturale*, sicut calor in calefacto; *spiritualis* autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum *esse spirituale*, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio *spiritualis*, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio *naturalis* sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur" (*Sum. Theol.* p. I, q. 78, a. 3). — S. Tomás chama *natural* a mudança, ou impressão, que nós chamamos *física*, e chama *espiritual* a *psíquica*.

1 Tratamos da *objetividade* das nossas percepções *sensitivas*. A questão refere-se, principalmente, a sensação *externa*, mas interessa também a *interna*; porque o *sentido comum*, a *imaginação* e a *memória* dão percebem senão o que foi percebido, de algum modo, pelos sentidos externos. — Os *escolásticos* ensinaram sempre que na realidade, no mundo exterior, fora do *eu*, os objetos existem tais, quais os referem os sentidos sãos e devidamente dispostos e aplicados, e por isso, disseram que não só os sensíveis *comuns*, mas também os sensíveis *próprios*, — as *cores*, os *sons*, etc., — existem nos corpos externos como nós os percebemos (os sensíveis *per accidens* não são percebidos *em si* pelos sentidos). — Veio *Descartes*, e disse que nos corpos não existem as qualidades sensíveis, que nós costumamos reconhecer-lhes, e que as cores, os sons, e os outros sensíveis *próprios* não passam de meros movimentos das partículas corpóreas. — *Descartes* foi seguido por

Locke, que inventou a célebre divisão das qualidades em *primarias* e *secundarias*. — As teorias de *Descartes* e de *Locke* agradaram a muitos escritores, sobretudo aos naturalistas, e foram aproveitadas por alguns para fundamento do *idealismo*. Assim, com o mesmo direito, com que *Locke* tinha negado a realidade objetiva dos sensíveis *próprios, Berkeley* e outros negaram também a realidade das outras qualidades e de toda a entidade corpórea, — realidade, que *Locke* tinha salvado. — Neste *subjetivismo* ou *idealismo* há muitos e diversos graus. — As conseqüências, que desses princípios derivam, são: 1.°) a nossa inteligência não pode conhecer de modo algum a natureza dos sensíveis *próprios* só pelos dados fornecidos pelos sentidos; porque os sentidos não percebem essas qualidades, como são *em si mesmas,* mas apenas como afetam os nossos órgãos; e por isso, pertence a própria inteligência interpretar o testemunho dos sentidos; — 2.°) as nossas percepções *sensitivas* não passam de *ilusões subjetivas,* ou de *alucinações verdadeiras* (Taine); porque, ao passo que às alucinações *vulgares* nada corresponde fora de nós, a percepção *sensitiva,* corresponde alguma coisa, que a inteligência deve examinar e apreciar; — 3.°) as nossas sensações não são *imagens* ou *semelhanças* dos objetos, mas são apenas *sinais* (como as palavras são sinais das idéias), que não têm semelhança alguma com a coisa significada, e que devem ser interpretados ou explicados pela inteligência; — 4.°) o mais que podem admitir os que não seguem o *idealismo* é que as qualidades sensíveis só existem nos corpos *causaliter*, isto é, enquanto atuam nos sentidos, porque *formaliter*, isto é, consideradas na sua natureza ou essência, elas não são tais senão pela sensação e na sensação atual. — De onde se vêm as diferenças entre a doutrina antiga e a moderna. — Os antigos admitiam que a espécie sensível não consiste no simples movimento, mas é uma qualidade produzida pela ação do sensível próprio e determinativa da própria faculdade. Os modernos afirmam — que a mesma espécie, quer se considere na origem de que deriva, quer no meio porque se propaga, quer no órgão em que é recebida, não passa de um *movimento vibratório.* — e que o objeto externo não influi, do modo algum, no exercício da atividade sensitiva. — Os antigos ensinavam que os sensíveis *próprios,* a luz com a cores, os sons, etc., têm em si mesmos a realidade, que os sentidos percebem; de modo que na faculdade sensitiva se encontra a imagem ou semelhança, não real mas intencional, do objeto percebido. Os modernos dizem que nada disso existe nos corpos, mas só existem vibrações e átomos diversamente figurados e dispostos, e por isso, a tal representação ou imagem é um produto da inteligência, ao qual não corresponde o objeto externo. — Não temos uma razão plausível para deixar os antigos e seguir os modernos. Tendo já explicado a *natureza* e o *ofício* da espécie sensível, resta-nos provar a *objetividade* ou *realidade* dos sensíveis *próprios.* — Lembramos que o objeto ou sensível *comum* se percebe, enquanto se percebe o objeto ou sensível *próprio.*

Ao primeiro argumento, aduzido em favor da nossa tese, respondem os adversários que, em filosofia, não deve atender-se o juízo do *senso comum,* que se tem muitas vezes enganado, como por exemplo acerca do movimento da terra, da existência dos antípodas, etc. — Repetimos o que dissemos no texto. O juízo do *senso comum* deve ser tido sempre em grande estima, enquanto não se provar *com certeza* o contrário, sobretudo nessa questão capital, que é a *objetividade* dos sensíveis *próprios,* da cuja solução depende a vida ou a morte de todas as ciências.

b) A faculdade sensitiva, como toda e qualquer faculdade perceptiva, é *veraz*; o que se demonstra na *Lógica*. Ora, a faculdade sensitiva não seria *veraz*, se não percebesse os sensíveis *próprios*, como são em si mesmos: o que é evidente. Logo, a faculdade, determinada pela imagem, percebe o objeto *próprio* externo, como é em si mesmo.

A faculdade percebe o objeto *externo*, enquanto, reagindo, por um ato vital, sobre a imagem *impressa*, a *exprime*, — isto é, enquanto, pelo ato e no ato da percepção, forma a imagem *expressa* do próprio objeto.[1]

---

1 A conclusão é certa. A faculdade *perceptivo-sensitiva externa* deve ter o seu *objeto próprio;* porque toda a faculdade tem uma relação essencial e transcendental ao ato, e por isso, ao objeto, que o ato atinge. Uma faculdade, que não tivesse um objeto *próprio* e *proporcionado,* seria uma contradição. Os sentidos *externos,* pois, devem ter um objeto *próprio,* e este não pode ser senão o sensível *próprio.* Assim, a *vista* tem por objeto *próprio* a *cor,* e só em razão da cor podo perceber os sensíveis *comuns,* como a *grandeza, o movimento,* etc. Ora, se na realidade *objetiva,* se fora do *eu,* não existissem os *sensíveis próprios,* ou não existissem do mesmo modo porque os sentidos os referem, os sentidos não teriam o seu objeto *próprio* e *proporcionado: o* que é absurdo. — E não só não teriam o objeto *próprio,* mas nem seriam *verazes.* Porquanto, eles referem que nos objetos *externos* existem os sensíveis *próprios,* a luz, o som, o calor, etc. Mas se esses sensíveis *próprios* não existissem nos objetos externos, ou não existissem do mesmo modo porque os sentidos os referem, os sentidos não seriam *vorazes*, porque a veracidade de uma faculdade consiste em referir uma coisa como é em si mesma. Diz S. Tomás: "Veritas... non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed *inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus*... Quod quidem contingit ex hoc, quod *apprehendit*, vel *iudicat* res, *ut sunt*" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 17, a. 2).

Os adversários sustentam que os nossos sentidos, embora sãos e devidamente dispostos, não percebem os sensíveis *próprios* como são em si mesmos, e que por isso, se enganam sempre com relação a esses sensíveis, e só se mostram verazes quando referem os sensíveis *comuns*.

Resposta. — Em primeiro lugar, se, como dizem os adversários, as cores, os sons, etc., não existissem na realidade, fora do *eu*; se o que se chama cor, som, etc., não passasse de velocíssimos e minutíssimos movimentos vibratórios, que escapam ao alcance dos sentidos, é claro que os sentidos não poderiam *de modo algum* referir as cores, os sons, etc., por isso, mesmo que de modo algum podem perceber esses movimentos, e assim não haveria *ilusão* ou *engano* na percepção, mas simplesmente *ausência* ou *negação* de percepção. — Além disso: quando os adversários afirmam que os sentidos referem os movimentos sob a forma *fictícia* de cores, sabores, etc., visto não os poderem referir sob a verdadeira forma de movimentos, enunciam dois absurdos: — que uma faculdade possa naturalmente alterar ou corromper o seu objeto, que ela não pode conhecer, revestindo-o de elementos fictícios, — e que possa haver uma faculdade sem objeto *próprio* e *proporcionado*. — Mais, dizem os adversários que os sentidos se enganam com relação ao sensível *próprio*, mas não

com relação ao sensível *comum*, porque o *próprio* não é *real*, como o é o *comum*. Também essa afirmação é absurda. O sensível *comum* não é senão o *próprio*, de alguma maneira modificado. O que é e *grandeza*, enquanto percebida pela *vista*, senão a cor mais ou menos extensa? Nenhum sentido, portanto, percebe o sensível *comum*, senão enquanto percebe o *próprio*. O *comum* supõe o *próprio*; aquele segue o destino deste. Por isso, se os *comuns* são reais, também *reais* são os *próprios*; e se os *próprios* são *fictícios*, também *fictícios* são os *comuns*. Por isso, são mais radicais, mas mais lógicos os que negam também a *objetividade* do *movimento*, que é um sensível *comum*. Diz *Fouillée*: "O movimento: eis o grande ídolo da ciência moderna, mas não passa de um ídolo. Pretende-se inutilmente que o adoremos, como o fundo mesmo da realidade. É o Júpiter ou o Jeová da física! Mais racional e mais verdadeira é a opinião, que reduz, segundo o pensamento de *Kant*, d'Hamilton, e de Spencer, os movimentos externos, como as sensações internas, a meros símbolos de uma realidade escondida" (*L'avenir de la Metaphysique*, p. 153). — Mais ainda: se os sentidos se enganam acerca da *objetividade* dos sensíveis *próprios*, a inteligência, que descobre e percebe o seu objeto nos elementos fornecidos pelos sentidos, não poderá conhecer coisa alguma com certeza, ou, melhor, estará sempre no engano e no erro, e assim nenhuma ciência será possível. — Finalmente, ne analisarmos os argumentos, com que os adversários pretendem negar a *veracidade* e a *objetividade* dos nossos sentidos, veremos que eles não têm outra base a não ser o testemunho dos próprios sentidos. Logo, se o testemunho dos sentidos não é veraz para nós, quando afirmamos a *objetividade* dos sensíveis *próprios*, não pode ser veraz para os adversários, quando contestam essa objetividade.

*

Os escolásticos admitem a *objetividade* de *todos* os sensíveis *próprios*, sem exceção, e por isso, também das *cores* e dos *sons*. Não faltam, porém, escritores que, embora admitam a nossa tese fundamental, fazem, contudo, as suas reservas com relação aos sensíveis *próprios* da *vista* e do *ouvido*, dizendo que as *cores* e os *sons* têm apenas um estado *psíquico* e *subjetivo* em nossos sentidos, e é por uma ilusão natural que os referimos aos objetos externos. — Poucas palavras para refutar essa opinião.

É certo que o *senso comum* e a *consciência* atribuem aos objetos externos as *cores* e os *sons*. — Será um *absurdo* essa convicção? Assim dizem; mas dizem mal, porque um corpo colorido ou um sino sonoro não são conceitos incompatíveis. — Será *obscuro* o conceito do som e das cores, como qualidades inerentes aos corpos? É o que afirmam *Descartes*, *Locke* e muitos modernos; mas a obscuridade de um fato legitimamente averiguado, se é motivo para reconhecer a ignorância ou a limitação da nossa inteligência, não é motivo para negar a existência do próprio fato. Se a obscuridade fosse uma razão suficiente para negar uma verdade, poucas, muito pouco verdades ficariam de pé.

Será contrária a *ciência* a nossa tese da *objetividade* das *cores* e dos *sons*? Assim o dizem, mas erram. Na verdade, a nossa tese não é contraria a *fisiologia*, a qual se pode anatomizar todas as células do cérebro, distinguir várias espécies de nervos e

perceber as vibrações desses nervos nas experiências de vivisseção, não podo perceber na ponta do cinzel um fenômeno psicológico, e por isso, não pode afirmar que a cor verde ou a cor azul são meros estados da consciência, fenômenos exclusivamente subjetivos. — Mas, se a ciência não averigua um fenômeno *subjetivo*, pode averiguar um fenômeno *objetivo*. É certo. Pois bem, poderá a *física* dizer que os *sons* e as *cores* não são realidades externas, por que nunca as pôde averiguar? Também não. Porquanto, o físico serve-se dos seus aparelhos maravilhosos, mas desses aparelhos não se pode servir, sem se servir, ao mesmo tempo, dos cinco instrumentos primitivos, que nos deu Nosso Senhor para as observações externas e que são os sentidos corporais. E se o físico se serviu da *vista* para as *cores*, e do *ouvido* para os *sons*, não nos poderá contradizer. Se, porém, não se serviu desses sentidos, a sua experimentação é incompleta e falsa. — Mas, dizem, os sentidos da *vista* e do *ouvido* enganam-se. E como o saem eles? Provaram, porventura, de um modo cabal que as *cores* e os *sons* não existem nos objetos, mas só nos sentidos? Não. E, se não merecem fé os sentidos da *vista* e do *ouvido*, por que haviam de merecê-la os outros? Ou todos falsos, ou todos verazes. — Concluímos que as ciências experimentais não podem de modo algum provar a *subjetividade* dos *sons* e das *cores*.

Examinemos agora as principais objeções dos adversários.

a) Dizem: o que é o *som* e a *cor*? É o que *se ouve* e o que *se vê*. Logo, a *essência* do som e da cor consisto em ser *ouvido* e em *ser visto*; e por isso, onde não há visão e não há audição, não há nem cor nem som.

Resposta. Como é claro, os adversários perguntam e respondem ao mesmo tempo, e da resposta, formulada a seu modo, tiram as conseqüências que desejam. É um método fácil, mas pouco ou nada razoável. — Feita essa observação, dizemos que a *cor* não é só *o que se vê*, mas é também *o que pode ser visto*, como o *som* não é apenas *o que se ouve*, mas é também o *que pode ser ouvido*. Logo, a *essência da cor* e do *som* consiste propriamente em ser *visível* e *audível*. Por isso, as *cores* e os *sons*, embora não sejam atualmente vistos ou ouvidos, não deixam de ser verdadeiras *cores* e verdadeiros *sons*, porque *podem* sempre ser percebidos pela vista e pelo ouvido. Se assim não fosse, uma lâmpada acesa deixaria de ter luz, quando fecho os olhos, ou ura barulho exterior acabaria num instante, quando e só porque tapo os ouvidos! Concluímos que as cores e os sons são o que são independentemente dos nossos sentidos, isto é, são *objetivos* e *reais*. — O erro dos adversários nasce disto, que confundem o sentido e o objeto *em ato* com o sentido e o objeto *em potência*. Se o sentido e o objeto se consideram *em ato*, é claro que ambos se *conservam* juntamente, ou juntamente *perecem*, porque se um objeto sonoro não for *atualmente soante*, não pode haver *audição atual*, e vice-versa. Mas não se dá o mesmo, se o objeto e o sentido se consideram *em potência*, porque pode ser que se corrompa o sentido, som que se corrompa o objeto, e vice-versa. É o que S. Tomás repreendia nalguns naturalistas antigos, seguidos por alguns modernos, sobretudo por *Bain*. Eis as suas palavras (In III, *De An.*, 1. 2): "Priores naturales non bene dicebant in hoc quia *opinabantur nihil esse album aut nigrum nisi quando videtur; neque saporem esse nisi quando gustatur*; et similiter de aliis sensibilibus et sensibus... Dicebant autem quodammodo recte et quodammodo

non. Cum enim *dupliciter* dicatur sensus et sensibile, scilicet *secundum potentiam* et *secundum actum*; de sensu et sensibili *secundum actum accidit* quod ipsi dicebant: *quod non est sensibile sine sensu. Non autem hoc verum est* de sensu et sensibili *secundum potentiam.* Sed ipsi loquebantur *simpliciter*, idest, *sine distinctione*, de his quae dicuntur *multipliciter*".

b) Continuam: as operações de todos os corpos, simples ou compostos, reduzem-se a uma só: ao *movimento.* As *cores*, os *sons*, o próprio *calor*, são meros efeitos do movimento molecular. O *som* é produzido por uma série de vibrações moleculares, que se propagam através o ar ou os corpos ambientes; cada nota corresponde a um número determinado de vibrações; cada tom dos instrumentos ou da voz humana corresponde a combinações matemáticas de vibrações, determinadas pelo cálculo. A *luz* e as *cores* não passam de ondulações de um fluido subtilíssimo, que provavelmente penetra todos os corpos e que se chama *ether intermolecular*; e isto explica os fenômenos da *interferência*, os quais consistem — em que dois raios de luz homogênea e dotados da mesma velocidade, encontrando-se em sentido contrário, se neutralizam e produzem obscuridade. O *calor* é um movimento das menores partes do corpo; e as ações químicas, por serem mecanicamente equivalentes a quantidade de calor produzido, transformado ou transportado, são outras espécies de vibrações ou movimentos moleculares. Logo, o *som*, a *luz*, como também o *calor*, não são realidades *objetivas*, isto é, existentes fora de nós como nos aparecem, mas são meras afeições *subjetivas*, e de *objetivo* só têm o *movimento.*

Resposta. Podemos admitir todo o *antecedente*, sem sermos obrigados a admitir o *conseqüente.* Uma coisa é dizer que o *som*, a *luz*, o *calor*, são *acompanhados* de movimentos ou vibrações moleculares; outra coisa é dizer que a *essência* dessas qualidades *consiste* no mero movimento. E negamos o *conseqüente*, porque *nunca* esses escritores poderão provar — que nos fenômenos da *luz*, do *som* e do *calor* não há outra realidade *objetiva* a não ser o movimento, — o que as qualidades sensíveis, em geral, são *formalmente* constituídas por um número maior ou menor de vibrações, dotadas de maior ou menor velocidade.

Mas, procuremos uma resposta mais cientifica e mais cabal.

Aristóteles, que de muitos séculos precedeu os nossos modernos, disse também — que todo o *fenômeno* é o *resultado* de um *movimento*, — que sem *movimento* não há fenômeno, — que só pelo *movimento* o fenômeno passa da potência para o ato, — que, suprimido o movimento, acaba imediatamente o estudo da natureza. E não só Aristóteles aprovou antecedentemente as teorias modernas, mas, em muitos pontos, excedeu-as. A comparação, tida hoje por clássica, das ondas sonoras com as ondulações circulares produzidas na água por uma pedra, é invenção genial do grande Stagyrita (*De Anima*, II, c. 8), e foi adotada por S. Tomás, que diz: "Sic autem contingit de imutatione aeris apud generationem soni, sicut de immutatione aquae, cum aliquid in aquam projicitur; manifestum est enim quod fiunt quaedam regyrationes in circuitu aquae percussae" (Ib., 1. 16). Como também Aristóteles mediu, já no seu tempo, a *intensidade* dos *sons* pelo número mais ou menos rápido das vibrações (Arist., *De Anima*, II, c. 8), e o mesmo ensinou S. Tomás nestas palavras: "Sicut

motus est causa soni, ita *velocitas* motus est causa soni *acuti*, et *tarditas* motus est causa soni *gravis*" (*Id.* 1. 17). — Mas onde se revelou, de um modo assombroso, talento de Aristóteles foi na teoria da *luz* e no sistema das *ondulações*, de que *Huyghens* é tido como fundador e que hoje, depois dos trabalhos de *Young* e de *Fresnel*, é por todos recebido. Ensinou ele abertamente que a *luz* não pode ser um corpo, nem emanação de um corpo, mas é um *movimento* no meio especial, que ele chama *diáfano*, e opõe essa sua teoria à da *emissão*, propugnada por *Demócrito* e pelos seus predecessores (*De sensu*, c. III). — Foi também Aristóteles quem estabeleceu analogias entre a *luz* e o *som*; fala da *gama* das *cores*, e entrevê a possibilidade — de *exprimir as cores por números proporcionais, como os acordos da música*" (*Ib.*, c. VII), — e por isso, de aplicar as *matemáticas* a ciência da *óptica*, como *Pitágoras* as tinha aplicado a ciência *musical*. — Há mais. Falando, no tratado de *sensu* (c. VII), da *luz*, do *som*, do *calor* e de todos os movimentos sensíveis, diz que podem *contrariar-se* e até *neutralizar-se*: "Si motus amborum sint aequales, *mutuo se obliterabunt*, cum ex eis unus non fiat", e assim fórmula o princípio geral que explica os fenômenos da *interferência*, quando dois sons produzem silêncio, e duas luzes obscuridade. — Esse sistema das *ondulações* é tão coerente com os princípios relativos à natureza do movimento, que Aristóteles não só o aplica a produção da *luz*, do *calor*, mas a todos os outros fenômenos sensíveis e a função de todos os nossos sentidos. Os próprios *cheiros*, como a luz e as cores, são produzidos por vibrações, e não por emanações de corpúsculos (*De Anima*, II, c. VII). Tem razão *Barthélemy St. Hilaire* de dizer: "A ciência moderna não podia falar melhor" (*Notas*, p. 209 a 215). Aristóteles, portanto, admitia o que a ciência moderna admite, que não só o *som* é um *movimento*, mas que o são também o *calor*, os *cheiros*, e os outros sensíveis. E, contudo, o filósofo grego admitia, ao mesmo tempo, que o *som*, a *luz* e os outros sensíveis *próprios* são verdadeiramente *objetivos*, e essa *objetividade* era, para ele, a base de todo o conhecimento intelectual. Haverá nisto uma contradição? Vamos demonstrar que não há.

O *movimento*, de que se trata na questão, não é um movimento *abstrato*, mas é um movimento *concreto*, porque é o movimento de uma substância *extensa* e *ativa*. Ora, o movimento de uma substância *extensa* — não é meramente *local* ou *acidental*, capaz de *transportar* de um lugar para outro um fenômeno de luz, de som, etc., — mas é também *essencial* ou *constitutivo*, capaz de *produzir* o próprio fenômeno. Porquanto, devemos distinguir várias espécies de movimentos ou de mudanças. Diz Aristóteles (*De nat., auscult.*, III, c. 1): "O movimento não existe fora das coisas; porque tudo o que se muda, muda-se — ou enquanto a *substância* (geração), ou enquanto a *quantidade* (aumento), — ou enquanto a *qualidade* (alteração), — ou enquanto ao *lugar* (translação)". A distinção entre o movimento puramente *local* e o movimento *essencial* é capitalíssima. O *local* é *extenso* e só produz *deslocação*, e consiste na passagem contínua da potência para o ato, como se vê nas oscilações de um pêndulo. O *essencial* é mais *íntimo*; as vibrações moleculares, dotadas de uma finura e rapidez prodigiosa, alteram os corpos no seu modo de ser, nas suas propriedades físicas e químicas, e produzem neles os fenômenos da luz, do calor, da eletricidade, etc. Portanto as qualidades sensíveis são um produto do *movimento*, mas do movimento *essencial*, e, contudo, e por isso, são *objetivas*. — Como também o movimento do uma substância ativa não se pode

conceber, sem que se conceba, ao mesmo tempo, o efeito dessa atividade. Uma substância *ativa*, que se move, opera e nada produz, é uma contradição. É, pois, essencial a uma energia ou atividade a produção de um fenômeno, e essa produção específica a própria energia. Por isso, — uma energia, desenvolvendo-se, produzirá o fenômeno da extensão continua, — uma outra produzirá o fenômeno da cor ou do som; e estas diferentes energias serão especificadas pelas formas, que tiverem revestido. Se não há movimento sem um produto, é claro que um movimento, separado, por abstração, do seu produto, é sempre um *ato incompleto*. Sendo o movimento aperfeiçoado e especificado pelo fenômeno produzido, Aristóteles com muita razão conclui que haverá tantas espécies de movimentos, quantas forem as espécies dos seres ou das mudanças neles realizadas: "Quocirca, motus et mutationis species tot sunt, quot entis" (*De nat. aus.*, III, c. 1). Logo, os sensíveis *próprios* diferem especificamente entre si pela *sua essência*, independentemente da percepção dos nossos sentidos. A luz é o resultado *específico* da ação *luminosa*; o *som* é o resultado *específico* da ação *sonora*; o *extenso contínuo* é o resultado *específico* da *força de extensão*. Os sentidos limitam-se a perceber e constatar esse resultado. Diz Aristóteles (*Met.*, IV, 14): "As *qualidades sensíveis* são as *modificações* das substâncias postas em movimento, como o *calor*, o *frio*, a *alvura*, etc. A palavra *qualidade* indica a *modificação* das coisas que se movem, enquanto se movem, e as *diferenças* dos movimentos".

Essa é a conclusão dos grandes mestres. Será ela contraria às ciências experimentais? Não; elas confessam ignorar o modo porque os diversos movimentos são especificados. — Será contrária especialmente aos princípios da *física* e da *química*? Também não; a tese da *objetividade* dos sensíveis não altera nenhum teorema, não destrói nenhuma fórmula ordinária.

Os adversários objetam muitos fatos como inconciliáveis com a *objetividade* dos *sons* e das *cores*. Esses fatos, dizem eles, provam que todos os nossos sentidos, com exceção do *tato* (e por isso, a *extensão*, objeto do *tato*, é o único sensível *objetivo*), se enganam enquanto percebem não o que é real e objetivo, mas só as modificações do sujeito; e por isso, concluem, o ofício dos nossos sentidos reduz-se a percepção das sensações *subjetivas*, que depois transportamos fora de nós e transformamos em *objetivas* por uma certa ilusão natural.

Não podemos analisar detidamente os fatos apontados como inconciliáveis com a *objetividade* do *som* e da *cor*. Não falta quem o tenha feito, e com excelente resultado. Remetemos o leitor às duas magníficas obras, acima recomendadas. — Não podemos, porém, deixar de fazer umas observações, que servem para uma refutação *genérica* da dificuldade. Antes de tudo, repetimos o que foi provado na *Lógica*, isto é, que nenhum sentido se engana, quando se refere ao seu objeto *próprio* e se acha em condições *normais*. Pode dar-se e dá-se efetivamente um engano, quando se trata de um objeto *improprio*, ou quando a condição do sentido é *anormal*; mas, nesse caso, o erro é apenas *acidental*, e é absurdo concluir que o sentido se engana com relação ao objeto *próprio* e no estado *normal*, só porque se engana com relação ao objeto *improprio* e em condições *anormais*. Diz S. Tomás: "Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui objecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem" (*C. Gentes*, III, c. 107). — Os adversários

158. A percepção dos objetos externos é direta ou imediata.

a) As faculdades perceptivo-sensitivas *externas*, determinadas ao ato pela imagem *impressa*, percebem os objetos *externos*, isto é, os sensíveis *próprios*, que são a cor, o som, a figura, e outras qualidades singulares e concretas, entre as quais se acha como que envolvida a substância. Ora, esses sensíveis *próprios* são percebidos pelas respectivas faculdades de um modo *direto* ou *imediato*. Porquanto, a ação do objeto e a paixão do sujeito não são dois atos distintos, mas constituem um e o mesmo ato, que tem o objeto por princípio e o sujeito por termo. Constituindo a ação do objeto e a paixão do sujeito um o mesmo ato, o sujeito, para perceber o objeto, não precisa de intermediário, mas, pelo tato de ter o mesmo objeto em si mesmo, percebe-o *direta* ou *imediatamente*. Logo, a percepção dos objetos *externos* é *direto* ou *imediata*.[1]

---

confundem, geralmente, a percepção *externa* dos sentidos, que atinge a realidade *externa*, com a percepção *interna* do *sentido comum*, que percebe a realidade *interna*, isto é, as impressões dos nossos órgãos; e estas duas percepções, interna e externa, confundem-nas com a *imaginação*, que fabrica um mundo fantástico. E assim, e só assim, poderão reduzir estas três espécies de fenômenos, tão diferentes entre si no mecanismo e no alcance, a mesma fórmula, chamando-os: *emoções ou modificações do eu, percebidas e interpretadas pela inteligência*! — Quando dizem que *todos* os sentidos estão sujeitos a ilusões, a exceção do *tato*, dizem uma falsidade; porque também o *tato* tem as suas ilusões, como os outros sentidos, e portanto, se os outros sentidos não merecem confiança, não a merece o *tato*. — Além disso, não é exato o que dizem da *extensão*, que seria o único sensível *real*, porque objeto do *tato*. A *extensão* é um objeto *comum*, porque se refere à *vista* e ao *tato*. Ora, o objeto *comum* (como também o *concomitante*) não pode ser percebido, senão enquanto são percebidos antecedentemente os sensíveis *próprios*: "Sensibilia *per accidens* non apprehenduntur, nisi prius apprebendantur sensibilia *propria*; nec sensibilia *communia* apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia *propria*; numquam *visus* apprehendit *magnitudinem* aut *figuram*, nisi in quantum apprehendit *coloratum*" (S. Th., *De Anima*, II, 18). Portanto, a *extensão* não pode ser percebida, pelo menos *adequadamente*, se não for percebida primeiro a *cor* dessa extensão. Ora, como a *cor* é percebida pela *vista*, se essa não fornece senão elementos *subjetivos*, segue-se que o conceito *adequado* da *extensão* será composto também de elementos *subjetivos*, e assim a *objetividade* da *extensão*, apregoada pelos adversários, ficará destruída. Nem se diga que o tato, só por si, pode perceber a extensão; porque o *tato*, se não for auxiliado pela *vista*, não é capaz de nos dar uma idéia *completa* da *extensão*: o que os próprios adversários reconhecem. Tal é o resultado de concessões imprudentes. Não há meio termo nesta questão: ou *objetivistas* em tudo, ou *subjetivistas* em tudo!

1 Desenvolvamos o argumento exposto no texto. — O sentido está para o sensível, como o paciente para o agente: "*Sensus comparatur ad sensibile, sicut patiens ad agens*"

(S. Th., *De Verit.*, q. 26, a. 3). Ora, o agente, atuando no paciente, une-se a este pelo ato; de modo que o agente e o paciente, embora distintos na *substância*, se acham unidos no *mesmo ato*. Um e ele é, portanto, o ato, que o agente produz e o paciente recebe, embora no agente se encontre como no seu *princípio* e no paciente como no seu sujeito. "*Operatio* rei sensibilis atque sensus *una* quidem et *eadem est*; et eorum *ratio non est eadem*" (Arist., *De Anima*, III, c. 2). Por outras palavras: a ação e a paixão são um e o mesmo ato, porque é o ato do agente que informa a potência do paciente. Por isso, diz S. Tomás que o sentido *em ato* (enquanto é *atuado* pelo sensível) é o próprio sensível *em ato* (enquanto é *atualmente* percebido), porque do sentido e do sensível resulta um único ser (na ordem *intencional*), composto de potência e de ato (o *sentido* é a *potência*, o *sensível* é o *ato*): "*Sensus in actu est sensibile in actu, quia ex utroque fit unum, sicut ex potentia ex actu*" (Sum. Th., p. I, q. 55, a. 1 ad 2). — Sendo o mesmo ato *comum* ao agente e ao paciente, é claro que este não precisa de sair de si mesmo para o perceber. Portanto o paciente percebe *dentro de si mesmo* o ato do agente externo, e percebe-o como ele é, isto é, como um ato recebido e não produzido, como um ato que foi acolhido no *eu* mas que partiu do *não-eu*; e, por uma reação natural e espontânea, vira-se para a origem do ato o atribui ou restitui ao agente o que lhe pertence e que é o próprio ato. — Ele dar-se-ia com a cera, se esta tivesse consciência. Recebida a impressão de um sinete, a cera perceberia necessariamente a figura gravada nesse sinete; porque o ato do agente é idêntico ao do paciente. — Mas o ato é a expressão, a manifestação, embora *inadequada*, do agente, é alguma coisa dele; porque o agente não pode operar e não opera senão em conformidade com a natureza ou com a sua forma. Por isso, se o ato é luminoso, figurado, extenso, o paciente atribuirá essas qualidades sensíveis ao agente externo, e perceberá, implicitamente, a própria *substância* do agente, impenetrável aos sentidos, mas envolvida nessas qualidades. — Logo, se ação e a paixão constituem um único ato, — se a ação do agente se encontra no paciente, — se o paciente percebe o agente pela ação, que este exerce naquele, — deve concluir-se que o paciente distingue e percebe *direta* ou *imediatamente*, sem intermediário, a ação do agente; e por isso, a percepção, que o paciente ou a faculdade sensitiva adquire do agente ou do corpo externo, é *direta* ou *imediata*. — É verdade que os agentes externos não atuam sempre *imediatamente* nos sentidos. Às vezes é a última *camada* do meio interposto, a qual os corpos comunicam as suas vibrações luminosas ou sonoras, que atua *imediatamente* na retina ou no nervo acústico; o que já ensinara S. Tomás nas seguintes palavras: "In *aliis* sensibus immutatio *medii* est causa quod immutetur sensus, non autem *in tactu*" (*De Anima*, II, 1. 23). Mas também nesses casos a percepção deve dizer-se *direta* ou *imediata*, porque entre o objeto e o sentido não há outro intermediário a não ser o *ato*, que parte de um e é recebido no outro. — Como se vê, o argumento exposto prova também a tese defendida contra os *subjetivistas*.

Dizem: no argumento aduzido supõe-se como provado e certíssimo que a ação é *semelhante* ao agente. Ora, não é bem assim. O princípio — *omne agens agit sibi simile* — não quer dizer que o paciente se torna semelhante ao agente, mas indica apenas que o agente opera de um modo *proporcionado* a própria natureza.

Resposta. O sentido óbvio desse princípio é que o agente, em virtude do seu ato, tende, porquanto depende dele, a imprimir no paciente a própria forma,

b) As faculdades perceptivo-sensitivas *externas* devem sempre perceber alguma coisa de um modo *direto* ou *imediato*. Essa coisa — ou é a imagem *impressa*, — ou a imagem *expressa*, — ou a modificação *subjetiva* do órgão, — ou o objeto *externo*; porque não se pode conceber outra hipótese. Ora, conforme a experiencia *interna* e o *senso comum* nos atestam, o que essas faculdades *direta* ou *imediatamente* percebem — não é a espécie *impressa*, — nem a espécie *expressa*, — nem a modificação *subjetiva* do órgão, — mas é o próprio objeto *externo*. Logo, a percepção dos objetos *externos* é *direta* ou *imediata*.[1]

---

não *real* mas *intencional*. E nada mais lógico. Operando o ente pela sua *forma*, o seu ato não pode deixar de ser a expressão, a manifestação da mesma forma; assim um corpo *quente*, isto é, dotado atualmente da *forma de calor*, tende, com as suas irradiações caloríficas, a aquecer os corpos circunstantes, e assim o ato exprimirá e manifestará a mesma forma. Repetimos com S. Tomás: "De natura agentis est, ut agens sibi *simile* agat, quum unumquodque agat secundum quod *actu est*" (*C. Gent.*, I, 29). — Sendo o ato a expressão, a manifestação do agente, segue-se que receber o *ato* é receber a semelhança do agente, ou tornar-se *semelhante* ao agente. — Os adversários excluem a *semelhança* e admitem uma *proporção*, como se estas duas coisas fossem incompatíveis. Mas essas duas coisas, longe de serem incompatíveis, relacionam-se por tal maneira, que uma supõe a outra. Por isso mesmo que o agente opera de um modo *proporcionado* a sua natureza, deve imprimir a própria *semelhança* no sujeito, que recebe a ação. Porquanto não se pode operar desse modo, sem que a natureza *se reflita* no ato e por isso, no efeito, isto é, sem que o efeito seja *semelhante* ao agente; assim, por isso mesmo que o sol opera de um modo *proporcionado* a sua natureza, reproduz a própria semelhança nos corpos sujeitos a sua ação, enquanto estes ficam aquecidos e iluminados. — Não se pode nem se deve eliminar do tratado da percepção *sensitiva* a teoria da *assimilação*, como pretendem alguns *neo-escolásticos*, só porque ainda não descobriram uma solução satisfatória para certas dificuldades.

1 Dizemos no texto que, segundo o atestado da *experiência interna* e do senso *comum*, é o objeto *externo* que se percebe *direta* ou *imediatamente*, e não a *imagem impressa*, nem a *imagem expressa*, nem a *impressão orgânica*. Desenvolvamos também esse ponto.

a) Não é a *imagem ingressa*. Na verdade, a imagem *impressa* é o que a ação do agente produz no paciente, e por isso, se chama também *paixão*. Ora, o que os sentidos percebem de um modo *direto* ou *imediato* não é a *paixão*, mas é a *ação*. Assim, quando um objeto de figura *côncava* atua nos sentidos e produz neles uma *paixão* de figura *convexa*, o que a faculdade percebe imediatamente não é a figura *convexa*, mas é a *côncava*, isto é, não é a *paixão*, mas a *ação*. Como também, quando a ação luminosa de um objeto imprime na retina a imagem *invertida* desse objeto, os olhos não vêm a imagem *invertida*, mas vêm o objeto na sua posição *normal*, isto é, não vêm a *paixão*,

mas a *ação*. Portanto, a *ação* é o objeto que se vê *direta* ou *imediatamente* (est id *quod* percipitur); enquanto a *paixão*, ou a imagem *impressa*, é o *meio*, *pelo qual o objeto* se percebo (est id *quo* obiectum percipitur), é apenas uma *condição*, embora indispensável, para a união *imediata* do agente com o paciente, e para a percepção da ação do agente no paciente. — É uma lei psicológica, que não possamos conhecer o *eu* senão pela sua oposição com o *não-eu*, e vice-versa. Mas, embora a ação só se perceba na *paixão*, contudo é sempre a *ação* que se percebe *imediatamente na paixão*, onde aquela se reflete. — Essa é a doutrina do Angélico Mestre. Diz ele: "Species (*impressa*), quae est in visu, non est id *quod* videtur, sed *quo* visus videt; *quod* autem videtur est *color*, *qui est in corpore*" (*De Anima*, III, 1. 9). E noutra parte: "Species (impressa) abstrahitur (h. e. *derivatur*) a rebus ipsis, et *per eam* cognitio sensus *continuatur* ad *ipsas res sensibiles*" (*De Verit.*, q. II, a. é). E ainda: "Species (impressa) non est illud *quod* sentimus, sed magis illud *quo* sensus sentit" (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2). — Portanto, a imagem *impressa* pelo agente no paciente — não é o *termo*, mas o *princípio* da percepção, — não é um sinal *objetivo*, que deva ser *anteriormente* percebido, mas é o *meio* para unir o agente com o paciente.

b) Não é a espécie *expressa*. A espécie *expressa* (a qual corresponde *analogicamente* ao *verbo* da percepção *intelectual*) é o *próprio ato perceptivo*. Por isso, se um sentido percebesse a sua espécie *expressa*, perceberia o seu ato. Ora, os sentidos não podem perceber o seu ato, porque são destituídos de reflexão *perfeita*, e muito menos podem percebê-lo de um modo *direto* ou *imediato*; porque o termo *direto* ou *imediato* do ato não é próprio *ato*, mas é o *objeto*, para o qual o ato tende por um movimento *essencial* e *primário*, e que *especifica* o mesmo ato. — S. Tomás compara a espécie *expressa* a um espelho, cujas dimensões não excedem as do objeto, que nele se reflete, de modo que as dimensões do espelho e do objeto são perfeitamente iguais. Diz assim: "Species expressa est tamquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur" (*De natura verbi intellectus*). Ora, quem fita esse espelho, não *vê primeiramente o espelho e em seguida o objeto*, mas vê *imediata e primeiramente o objeto*, porque o *espelho* oculta-se na sua própria reflexibilidade, e limita-se, por sua natureza, a mostrar o próprio objeto.

c) Não é a *impressão orgânica*. Essa impressão pode considerar-se — ou enquanto é mera afeção *subjetiva* do paciente, — ou enquanto é uma paixão *representativa* da ação do agente. — Se se considera enquanto é uma afeção *subjetiva* do paciente, não é o que os sentidos percebem de um modo *direto* ou *imediato*; porque a experiência *interna* nos atesta que, quando a ponta de uma agulha nos fere um dedo, *primeira* ou *imediatamente* percebemos a ponta da agulha, e só em seguida sentimos a dor. — Se se considera enquanto é uma paixão *representativa* da ação do agente, então identifica-se com a imagem *impressa*, e já vimos que não é *essa* o objeto *direto* ou *imediato* da percepção sensitiva.

Objetam: a percepção sensitiva não se pode chamar direta ou *imediata*, porque entre a faculdade e o objeto *medeia* a imagem *impressa*.

Resposta. A existência da imagem *impressa* entre a faculdade e o objeto tornaria a percepção *indireta* ou *mediata*, se essa imagem fosse o *termo* da percepção,

isto é, se fosse um *meio objetivo*, que devesse ser percebido primeiramente em si mesmo e depois levasse a faculdade a perceber o objeto externo. Mas não é assim. A imagem *impressa*, como vimos, não é o *termo* da percepção, não é um meio *objetivo*, mas é o meio *formal*, que leva *imediatamente* a faculdade a perceber o objeto externo, sem que ele seja anteriormente percebido, e por isso, não torna *indireta* ou *mediata* a percepção. — Como adverte S. Tomás, dá-se um *tríplice* meio de percepção: o meio *sub quo*, o meio *quo*, o meio *in quo*. O meio *sub quo* é o que, pela sua ação, torna cognoscível *em ato* o objeto; tal é a luz do sol com respeito às cores. O meio *que* é o que, pela sua natureza, une atualmente o objeto com a faculdade e específica o ato da própria faculdade, e por isso, não é o *termo*, mas o princípio *formal* da percepção; tal é a espécie ou imagem *impressa*, sensível ou inteligível. O meio *in quo* é o que, depois de ter sido conhecido em si mesmo, leva a faculdade a conhecer um outro objeto; tal é o *efeito*, que antes se conhece em si mesmo e em que depois se percebe a *causa*, e tal é o espelho, cuja visão leva a visão dos objetos, que nele se refletem. Ora, é evidente — que nem o meio *sub quo*, nem o meio *quo*, tornam *indireta* ou *mediata* a percepção, mas só o meio *in quo*, — e que a imagem *impressa* é o meio *quo*. Ouçamos o S. Doutor: "*Immediate* enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum *per speciem* eius in oculo receptam et per *lumen* videat; quia visus *non fertur* in haec media, tamquam *in visibilia*; sed *per haec media* fertur in *unum visibile, quod est extra oculum*. Sed *tertium* médium facit visionem *mediatam*; visus enim primo fertur in speculum sicut *in visibile*, quo mediante accipit speciem rei visae in speculo" (*Quodl.* 8, a. 1; *De Anima*, a. 7 ad 8).

Sendo *direta* ou *imediata* a percepção dos corpos externos, segue-se que a existência deles não precisa de ser demonstrada pelo raciocínio; o que se vê, não se demonstra. A demonstração é necessária, quando um objeto não se vê em si mesmo, e por isso, para o conhecermos, devemos partir de um objeto anteriormente conhecido; porque a demonstração consiste precisamente na transição de um objeto conhecido para um outro desconhecido. Ora, já vimos que a imagem *impressa* não é um meio *objetivo*, que deva ser anteriormente percebido, mas é um meio *formal*, que leva *direta* ou *imediatamente* a faculdade a perceber o objeto, que ela — a imagem — representa. Diz S. Tomás: "Cognoscere aliquid *per alterum* contingit *dupliciter*. Uno modo sicut cognoscere *unum cognitum* per *aliud cognitum*, ita quod sit *distincta* cognitio *utriusque*; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, *seorsum* considerando *utrumque*. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum *per speciem, qua* cognoscitur; ut videmus lapidem per speciem lapidis, quae est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit *discursum, non autem secundo modo*" (*De Anima*, a. 7, ad 8).

*

Aqui devemos fazer umas observações muito importantes, relativas a percepção do *tríplice* objeto dos sentidos.

a) O objeto *formal* da percepção sensitiva é constituído, como dissemos, por certas qualidades *ativas* dos corpos, chamadas *sensíveis* e percebidas de um modo

direto e *imediato*. Mas essas qualidades não são entes completos, subsistentes em si; não são *entes*, são entes do ente, isto é, da *substância*. Por isso, quando dizemos que o objeto *próprio* e *formal*, que os sentidos atingem de um modo *direto* ou *imediato*, é constituído pelas qualidades sensíveis, não entendemos que estas qualidades são o objeto *adequado* da percepção; mas entendemos que, pertencendo a uma substância corpórea a natureza e as qualidades, a imagem *impressa* representa essa *substância* enquanto às *qualidades*, e não enquanto aos *princípios constitutivos* da *natureza*. — Essa foi sempre a doutrina dos escolásticos. Disseram sempre que os sentidos não percebem as qualidades sensíveis de um modo *abstrato*, como separadas da substância e existentes em si mesmas, mas as percebem como elas se encontram no objeto, isto é, sustentadas pela *substância*. Aristóteles diz sempre: "Non immutat visum *albedo*, sed *álbum*"; e S. Tomás repete a cada passo: "Sensus est apprehendere *hoc coloratum*". Logo, o objeto *adequado*, que os sentidos percebem de um modo *direto* ou *imediato*, é a *substância* como é em si mesma, isto é, o *composto* de *substância* e de *acidentes*. E nada mais natural. As qualidades sensíveis, quando atuam nos sentidos, atuam como coisas *subsistentes*, e como tais são percebidas. Mas elas são subsistentes — não pela subsistência *própria* — mas pela subsistência da *substância*, a que aderem. Por isso, a percepção das qualidades sensíveis importa, necessariamente a percepção de um atributo, que é próprio da *substância* e que é a *subsistência*, embora a *natureza* da substância escape ao alcance dos sentidos. — Acrescente-se que as qualidades sensíveis não impressionam os sentidos como agentes *separados*, mas como *existentes* na *substância*; porque o ente que não tem subsistência própria não tem ato próprio (*operari sequitur esse*). Por isso, quem opera é a própria *substância*, ainda que em razão das suas qualidades (a substância, por si, não pode impressionar os sentidos). Assim a luz, o calor, a gravidade, etc., não operam por conta própria; são princípios ativos, pelos quais as substâncias operam umas nas outras. E se a *ação* do agente deriva da *substância*, embora esta opere em razão das qualidades, a *reação* do paciente deve ter por termo — não as qualidades *sensíveis*, como separadas e existentes em si, — mas a *substância*, enquanto é revestida dessas qualidades. Assim não é a *dureza*, a *alvura*, etc., que os sentidos percebem, mas o *corpo duro, alvo*, etc. E a imagem ou espécie *expressa* representará não a *ação abstrata* do agente, mas o *composto* do agente e da ação. — Todavia, as qualidades *sensíveis* são percebidas *formal* e *explicitamente*, enquanto são reproduzidas na imagem *expressa* como são em si mesmas; ao passo que a *substância* é percebida só *implicitamente*, enquanto os seus *constitutivos*, genéricos ou específicos, não são reproduzidos naquela imagem. — Do fato de ser apenas *implícita* a percepção da *substância*, segue-se que se, por milagre, as qualidades sensíveis fossem separadas do próprio sujeito, a percepção deixaria de incluir a *substância*, sem, contudo, sofrer uma intrínseca mudança. Temos dessa verdade um único, mas certíssimo exemplo no adorável Sacramento da Eucaristia. A *percepção* das espécies sensíveis do pão e do vinho é a *mesma* antes e depois da consagração, e contudo, depois da consagração, as espécies não estão aderentes à substância do pão e do vinho, como estavam antes. — Disto se vê o erro dos que, — com *Locke*, *Berkeley*, *Reid*, *Mallebranche*, *Rosmini*, *Balmes*, *Kant* e com todos os adversários da *objetividade* da *substância*, — afirmam que a percepção sensitiva externa é *abstrata*, e não *concreta*.

b) O objeto *per accidens*, como é a *substância*, pelo fato de estar intimamente unido com as qualidades *sensíveis*, é percebido com o *mesmo ato* e do mesmo modo *direto* ou *imediato*. Isto só se verifica quando o objeto *per accidens* é a *substância*. Porquanto, se esse objeto é uma outra qualidade sensível, não se segue que soja percebida pelo mesmo sentido, que percebe a primeira. Assim, sendo a *doçura* de uma maçã um *sensível per accidens* com relação à *vista*, é claro que esta, se percebe a *cor vermelha* da maçã, não percebe a *doçura*. — Pode chamar-se também objeto *per accidens* dos sentidos uma propriedade, que está unida com o sensível *próprio* e com este é percebida — não pelo sentido (porque não está representada na imagem *impressa*), mas por uma faculdade *superior*; assim, vendo um indivíduo humano, lembro-me de um ato bom, praticado por ele. Nesse caso, o nexo entre o sensível *per se* e o *acessório* não se funda na união *física* dos dois objetos, mas consiste na apreensão do fato precedente e do objeto presente, e a comparação é feita pela *cogitativa*, à qual pertence relacionaras noções *individuais*, como a inteligência relaciona as noções *universais*. (Cf. S. Th., *De Anima*, II, 1. 13).

c) Os objetos *comuns*, como dissemos, são os que referem a mais de um sentido. Esses objetos são intermédios entre os *próprios* o os *per accidens*. — Se o *movimento* e a *figura* não são qualidades *ativas*, que modifiquem *diretamente* o órgão, *modificam*, contudo, a impressão causada pelos objetos *próprios*. — Os objetos *comuns* não são representados por uma espécie *própria*, exclusivamente própria deles; mas são representados na espécie ou imagem dos sensíveis *próprios*, enquanto essa imagem é diversamente modificada, isto é, enquanto representa os sensíveis *próprios*, diversamente *modificados*. — A *extensão* é percebida, enquanto a ação da qualidade sensível, por ser a de um agente *material*, se exerce de um modo *extenso*. A *figura* percebe-se, enquanto acrescenta a extensão certos e determinados limites. o número é percebido, enquanto as qualidades da mesma ordem, concretizadas em vários indivíduos semelhantes, impressionam conjuntamente os sentidos. O *movimento* não é percebido em si mesmo, mas nas próprias ações das coisas, que se mudam e que produzem sucessivas impressões nas diversas partes da faculdade perceptiva. — Sendo percebidos com os sensíveis *próprios*, os sensíveis *comuns* são também percebidos de um modo *direto* ou *imediato*.

*

Do que deixamos dito vê-se quão vão é o esforço dos que procuram uma *ponte* entre o objeto externo e o sujeito sensiente. A ponte, como dissemos, serve para unir distancias; mas o objeto e o sujeito não são distantes, porque se acham unidos no mesmo ato, e a espécie *impressa* é o laço que os une. Quando eu, tocando numa pedra, sinto uma coisa que me resiste, que abismo poderá existir entre a minha mão e a pedra? Nenhum. Feita a impressão, a pedra encontra-se na minha mão pela sua resistência. — Essa é a razão da convicção universal e constante de que, percebendo pelos sentidos o mundo exterior, não percebemos apenas as nossas modificações subjetivas, mas atingimos *direta* e *imediatamente* alguma coisa própria dos objetos externos, isto é, as suas ações naturais e por estas a substância. É a *realidade*, é o *absoluto* que percebemos, embora essa percepção seja *fragmentada* e exija um trabalho, espontâneo ou reflexo, de reconstrução do objeto total. — Só os *subjetivistas*

contradizem este consenso unanime do gênero humano, e então, se não chegaram a conseqüência extrema de negar a própria existência do mundo corpóreo (como fizeram *Berkeley*, *Hume*, *Kant*, etc.), sentiram a necessidade de procurar uma *ponte*, pela qual pudessem passar do seu *subjetivismo* para a externa e *objetiva* realidade das coisas. Mas a *ponte* excogitada não serviu para o fim. Não vale a pena referir todas as opiniões dos *subjetivistas* moderados a esse respeito. — Limitamo-nos a referir as de *Descartes*, de *Mallebranche* e de *Reid*.

a) *Descartes*, seguido por *Romagnosi*, disse que a certeza acerca da real existência dos corpos se deduz pelo raciocínio, como da causa se deduz o efeito, enquanto deve haver uma causa das nossas sensações, e essa causa só pode ser a real existência dos corpos. Essa opinião, a qual deram o nome de *inferência* ou *ilação*, foi sustentada nos últimos tempos por *Cousin*.

A conclusão de *Descartes* não é lógica. Porquanto, se, na teoria dos *subjetivistas*, as sensações não representam de modo algum as realidades objetivas e externas, não é possível deduzir da existência das sensações a existência dos objetos externos; porque, se o efeito nos leva ao conhecimento da causa, a razão é que no efeito se reflete de algum modo a própria causa. — Além disso, se a percepção dos objetos externos devesse atribuir-se a um raciocínio, os animais, que são destituídos de razão, não poderiam percebê-los. E, todavia, os animais percebem esses objetos, porque os procuram, e não poderiam procurá-los, se os não percebessem. — *Descartes* recorre a *veracidade divina* e diz que, embora nós percebamos apenas as nossas sensações e não os objetos externos, com tudo estamos certos de que esses objetos existem, porque foi Deus quem deu a *todos* os homens uma inclinação invencível para acreditarem na *evidência* dos nossos sentidos, e Deus não pode enganar. Mas esse recurso, além de não ser sério, envolve contradição. Como sabe o escritor francês que a inclinação, que nos leva a acreditar na *evidência* dos sentidos, é *universal* e *invencável*, e por isso, imputável ao Autor da natureza? Só o pode saber pela *percepção sensitiva*, que nos põe em comunicação com os outros homens, e por isso, pelo *veraz testemunho* dos sentidos, que ele não quer reconhecer. — Além disso, afirma *Descartes* que temos a inclinação para acreditar na *evidência* dos sentidos. Mas se o testemunho dos sentidos é *evidente*, não precisa de ser demonstrado pelo raciocínio. — Ademais: afirma *Descartes* que Deus não pode permitir que *todos* os sentidos se enganem. Mas se Deus permite, na opinião de *Descartes*, que se enganam os olhos com relação à cor, por que não poderá permitir que se enganem os outros sentidos com relação a outros objetos? A *veracidade* dos sentidos não é um direito, que se reclama, mas é um fato, que se deve constatar.

b) *Mallebranche* diz que não podemos estar certos do que os corpos existem, senão pela revelação divina, pela fé em Deus, que nos ensina na S. Escritura ser Ele o criador do céu e da terra (*Entretiens*, YI).

Parece incrível que um homem de talento, como *Mallebranche*, recorresse a este expediente! Nega-se a *percepção* dos corpos, e depois, em filosofia, *acredita-se* na *revelação* dos corpos! Nega-se o *visível*, e depois afirma-se o *invisível*! — O sistema de *Mallebranche* contém o *ontologismo*, e por isso, a ele nos havemos de referir no capítulo seguinte.

159. Natureza e propriedades da percepção sensitiva externa.

a) Natureza da percepção sensitiva externa. — A percepção sensitiva é, pois, um fenômeno complexo, que resulta de dois elementos:

---

c) *Reid* encontrou a *ponte* no *cego instinto* da natureza. Disse ele que a nossa inteligência, quando lhe aparece alguma representação sensível, é levada, — por uma *sugestão*, ou *inspiração*, ou *revelação natural*, ou *instinto irresistível*, — a afirmar a existência dos corpos.

Também esse recurso do filósofo escocês é vão. Se as sensações são meramente subjetivas, não há razão porque se deva obedecer a esse *instinto cego* e concluir para a *objetividade* dos corpos externos. — A convicção do gênero humano, relativa à existência real dos corpos, longe de ser o resultado de uma fé cega, esta baseada na *evidência* da percepção *imediata* dos corpos. Todos acreditam na existência e objetividade do mundo exterior, porque o vêm com os olhos, e o tocam com as mãos. Um ato de fé cega não explica a convicção do bom senso; nega-a e destrói-a.

*

Não admira, pois, que, perante tão absurdos desvarios e tão perniciosas conseqüências, muitos fisiologistas modernos tenham sentido a necessidade de voltar a doutrina dos escolásticos, muito antiga e sempre nova, como a verdade, e comecem a reconhecer e admitir a percepção *direta* ou *imediata* dos objetos externos. Citaremos, entre muitos, dois: um italiano, outro francês. o italiano é *Bonucci*, o francês é *Bergson.*

Bonucci reconhece e declara lealmente que os olhos não vêem as *imagens da retina, mas as coisas externas.* — E assim, depois de tantas censuras feitas aos escolásticos, por eles ensinarem que o objeto direto das nossas faculdades sensitivas é constituído pelas *coisas externas* e *não pelas suas imagens*; depois de tantos esforços dos filósofos e dos fisiologistas para explicarem — como é que o cérebro refere as sensações orgânicas às várias partes do corpo e não a si mesmo, — como por meio do imagens *invertidas* se vêem os objetos na sua posição real, — como por meio de imagens pequenas se percebem objetos grandes, — como por meio de imagens aderentes a retina ou ao cérebro se vêem objetos distantes, — como por meio de imagens planas se vêem objetos sólidos, — como por meio da dúplice imagem existente nos dois olhos se vê um só objeto, — depois de tudo isto é verdadeiramente admirável que *as mais agudas* inteligências, entre as quais *Bonucci*, tenham sido obrigadas a confessar *que a faculdade visual não percebe as imagens da retina, mas as coisas externas.* (Bonucci, *Della visione delle cose esterne*, 1862, citado por *Panizza* no livro — *La fisiologia del sistema nervoso*, Roma, 1889, p. 245).

Bergson, professor no Colégio de França diz: "Nós distinguimos na nossa percepção, ao mesmo tempo, um estado da nossa consciência e uma *realidade independente* de nós... Se, ao contrário, a minha consciência, longe de distinguir em mim uma ação estranha, só pudesse perceber o *eu* e as modificações do eu, não se poderia explicar do modo algum a sensação da exterioridade e da presença do *não-eu*, que experimentamos". (*Matière et memoire*, p. 227, 244).

da *impressão* e da *percepção* propriamente dieta. A *impressão* é a modificação do sujeito sensiente, causada pela ação do objeto externo. A *percepção* é um ato vital, pelo qual o sujeito sensiente, reagindo sobre a ação que o impressionou, *exprime* em si a espécie ou semelhança da mesma ação e, nessa expressão, percebe o objeto externo. Resultando da ação do objeto no sujeito e da reação do sujeito no objeto, o fenômeno da percepção sensitiva é, ao mesmo tempo (embora sob diferentes aspectos), *passivo* e *ativo*, *subjetivo* e *objetivo*.[1]

---

1 A faculdade sensitiva é *passiva*, enquanto não pode passar da potência para o ato, senão receber uma impressão do objeto externo. Mas não é um móvel meramente passivo. Tem ela uma força de operar; desenvolve uma *atividade*, que lhe é própria, que deriva da sua natureza. Essa atividade, escondida no paciente, recebe um *estímulo*, uma *excitação* pela ação do agente. Recebido o *estímulo*, a faculdade reage, e, *experimento* em si a imagem *impressa*, percebe o próprio objeto. Há, pois, duas fases na percepção sensitiva — uma *passiva*, outra *ativa*. A fase *passiva* é constituída pela *impressão*; a fase *ativa*, pela *percepção* propriamente dieta. Estas duas fases são indicadas por S. Tomás nas seguintes palavras: "Sentire, quantum ad receptionem speciei sensibilis, nominat *passionem*; sed quantum ad actum, consequentem ipsum sensum, perfectum per especiem, nominat *operationem*" (In I *Sent.*, Dist. 40, q. 1, a. 1 ad 1). — A *impressão*, portanto, e a *percepção*, embora estreitamente ligadas entre si, diferem uma da outra pelas seguintes razões: — 1ª) a *impressão*, por ser o resultado da ação do objeto no órgão, é *passiva*; ao passo que a *percepção*, por ser o efeito da reação da faculdade no objeto e por isso, um ato vital, é *ativa*; — 2ª) a *impressão* é um fenômeno físico, accessível à experiência externa, e pode deixar de ser acompanhada pela *percepção* (quando o órgão se não encontra no estado normal); a *percepção* é um fato vital, psicológico, subjetivo, acessível unicamente a consciência *interna*; — 3ª) a *impressão* é multiplico pela multiplicidade das partes, de que consta o objeto; a *percepção* é *simples*, e isto prova a existência e a simplicidade de um princípio sensiente; — 4ª) a *impressão* é proporcionada e semelhante à natureza do *agente*, que é o objeto externo; a *percepção* é proporcionada e semelhante à natureza do *paciente*, que é a faculdade perceptiva.

A *impressão*, como também a *percepção*, exige a *união* do objeto com a faculdade; porque, na *impressão*, une-se o objeto com a faculdade; e, na *percepção*, une-se a faculdade com o objeto. — Para essa união são necessárias várias condições: umas referem-se ao *objeto sensível*, e outras ao *órgão sensitivo*. — As condições relativas ao *objeto sensível* resumem-se nesta: o objeto deve estar *presente* ao órgão, para que possa imprimir neste a sua imagem. Esta presença pode ser — ou *imediata*, como é a dos objetos do *olfato*, do *gosto*, do *tato*, — ou *mediata*, como é dos objetos dos dois sentidos mais nobres, que são a *vista* e o *ouvido*. — As condições relativas ao *órgão sensitivo* são as seguintes: — 1ª) o órgão deve ser *animado*, *são* e convenientemente *disposto* e *aplicado*; o que é evidente; — 2.ª) o nervo sensitivo deve ter uma suficiente excitabilidade, produzida pelo *agente nerveo*; porque, sem essa excitabilidade, não

pode haver a reação, necessária para a percepção do objeto; 3.ª) a faculdade sensitiva, para que possa receber em si a espécie ou semelhança do objeto sensível, não deve ter *de modo algum* as qualidades do próprio objeto, — ou não as deve ter no *mesmo grau*; aliás, será impossível a percepção; — 4ª) a faculdade devo ser *proporcionada* ao objeto; por isso, se o sensível é *comum*, é indispensável o exercício de *todos* os sentidos, necessários para a percepção desse sensível, aliás a percepção não deixara de ser errônea, como por exemplo é errônea a percepção dos que só empregam a *vista* no fenômeno da *refração*, que se dá quando os raios luminosos, passando de um para outro meio, mudam de direção.

Expliquemos a 2ª e a 3ª condição, relativas ao *órgão* corpóreo ou sensitivo. A 2ª condição é que o nervo sensitivo tenha uma suficiente excitabilidade, produzida pelo *agente nerveo*. O *agente nerveo* é uma qualidade ativa, uma energia vital, que percorre os nervos à *semelhança* de uma corrente elétrica. Nos nervos *motores*, essa energia dirige-se dos centros aos músculos, e por isso, a sua direção é *centrifuga*; nos nervos *sensitivos*, dirige-se da periferia aos centros, e por isso, a sua direção é *centrípeta*. O *agente nerveo* é *apenas* semelhante a *eletricidade*, porque dela difere pelas seguintes razões: 1ª) a *eletricidade* é quase tão veloz como a luz, ao passo que o *agente nerveo* não percorre ao segundo senão 40 ou 60 metros, conforme os nervos são *motores* ou *sensitivos*; — 2ª) a energia *elétrica* não é detida na sua passagem pela ligadura do nervo, enquanto o agente *nerveo* é detido; 3ª) a energia elétrica *diminui* de intensidade à medida que se adianta nos fios elétricos, ao passo que a energia nervea *aumenta* em proporção do seu percurso. — A 3.ª condição é que a faculdade sensitiva, para que possa receber em si a espécie ou semelhança do objeto sensível — não deve ter de *modo algum* as qualidades do mesmo objeto, — ou não as deve ter *no mesmo grau*. Essa condição é uma conseqüência dos princípios expostos. Sendo o ato a expressão, a semelhança do agente, é da essência do agente comunicar a própria semelhança. Ora, como a semelhança se comunica a quem a não tem, segue-se que um agente não pode atuar sobre um paciente perfeitamente semelhante. Daí o axioma: *agens non agit in simile*. E nada mais razoável. Para se realizar uma ação, é preciso que o agente seja em *ato*, e o paciente *em potência* com relação ao mesmo ato; porque, se o paciente estivesse *em ato*, a ação do agente não tinha razão de ser. É necessário, pois, que o agente e o paciente sejam dissemelhantes nalguma qualidade (que um dá e outro recebe), — ou que, se ambos possuem a mesma qualidade, não a possuam no mesmo grau. Daí se segue que os sentidos, estando em *potência* para os sensíveis *próprios*, não podem ter e não têm as qualidades *físicas* de nenhum desses sensíveis. Assim, a pupila, que está em *potência* com relação às cores, que é capaz de receber as cores, deve ser destituída de toda a cor; porque, se tivesse alguma cor, essa não deixaria ver nenhuma outra cor. Concluímos que o sentido, para que possa receber as qualidades sensíveis segundo a *forma intencional*, — não as deve ter no ser *físico*, que lhes é próprio. Não as deve ter *de modo algum*, se o sentido é o da *vista*, ou do *ouvido*, ou do *olfato*, ou do *gosto*; não as deve ter *no mesmo grau*, se o sentido é o do *tato* (assim se o grau de temperatura da minha mão é igual ao grau de temperatura da água, o calor da água não impressiona a minha mão, nem pode modificar o seu calor) (S. Th., *De Anima*, II, 1. 23).

Dissemos nos n.º 155 e 157, e repetimos agora que, no fenômeno da sensação, há a espécie impressa o a espécie *expressa*. Depois do que deixamos dito percebemos mais facilmente a *natureza* de cada uma destas espécies e a *diferença* entre uma e outra. Na verdade: l.°) A espécie *impressa* é o efeito da ação do agente no paciente; por isso, é a imagem dessa ação, e é o princípio imediato da percepção sensitiva. A espécie *expressa* é a reprodução vital da espécie *impressa*, feita pelo paciente; por isso, é o resultado da reação do paciento no agente, e é o *termo* da percepção, não em-quanto é o objeto da tendência da faculdade, mas enquanto com ele acaba e nele se completa o ato perceptivo. — 2.°) A espécie *impressa*, sendo imagem do ato do agente e por isso, sendo imagem do próprio agente, unida ao paciente, torna-o semelhante ao agente na ordem *intencional*. A espécie *expressa*, sendo uma ação ou reação vital do paciente, embora exprima ou represente o objeto, todavia exprime-o e representa-o de um modo conforme a índole ou natureza do paciente, e por isso, torna-o semelhante ao próprio paciente; porque a *espécie*, por ser uma qualidade acidental, participa necessariamente da natureza do sujeito, a que adere, e o objeto, por ela representado, é representado de um modo material ou espiritual, conforme material ou espiritual é o sujeito. — Essa conclusão que o paciente, pela espécie *expressa*, torna semelhante a si o objeto — não enquanto a *representação*, — mas enquanto ao modo dessa representação, é uma conseqüência do grande princípio: que todo o agente imprime no efeito a própria semelhança: *omne agens agit sibi simile*. — 3.°) A espécie *impressa* desaparece em pouco tempo. A espécie *expressa* fica na imaginação ou na memória num estado habitual, como representação viva do objeto percebido, e pode reviver por uma excitação mecânica dos nervos ou por um esforço da imaginação ou da memória.

Respondemos a algumas dificuldades.

a) Dizem: se a sensação é um fenômeno complexo, que resulta da impressão e da percepção, — se ela é um ato único, que tem dois aspectos diferentes: a *paixão* e a *ação*, nada mais fácil que se confunda a externo com o interno, o objetivo com o subjetivo.

Essa dificuldade, que é a dos *Cartesianos*, não tem razão de ser. Ainda que a ação e a paixão sejam no paciento um só ato, contudo este ato conserva um dúplice caráter — um *interno* e *afetivo*, outro *externo* e *representativo*. E nós distinguimos perfeitamente o que é do sujeito e o que é do objeto, e não atribuímos a um o que é próprio do outro. Quando a ponta de uma agulha fere a minha mão, sei distinguir perfeitamente a ponta o a dor, porque atribuo a ponta a agulha e a dor a mim mesmo. E estas percepções são e se conhecem tão distintas, que estão entre si na razão *inversa*: quanto mais forte é uma, tanto mais fraca é a outra. Assim, uma luz muito viva cansa os olhos e não deixa distinguir os objetos; ao passo que uma luz moderada torna mais perfeito o ato da visão. O Angélico Doutor (*Quodl.* VII, a. 3) indica o critério para a distinção dos dois elementos da sensação nas seguintes palavras: "Sensus exteriores *suscipiunt tantum* (speciem) a rebus per *modum patiendi*, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem (fase *passiva*); quamvis *iam formati* (h. e. informati a specie ab objeto recepta) habeant *propriam operationem*, quae est iudicium de propriis obiectis" (fase *ativa*).

b) Pode insistir-se: os próprios escolásticos dizem que a percepção é *relativa* à faculdade, e defendem o célebre axioma: tudo o que é recebido no paciente é recebido de um modo proporcionado ao mesmo paciente — *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. Ora, tudo isto quer dizer que o objetivo se confunde com o subjetivo, ou que o "*objeto é como que transubstanciado na própria percepção*" (Mallet, *Revue de Philos.*, 1906, p. 242).

A essa dificuldade, muito complexa e confusa, procuraremos dar uma resposta muito clara e convincente. — Antes do tudo, admitimos a *relatividade* na percepção. Porquanto, a existência e a perfeição das percepções depende da existência e da perfeição dos órgãos correspondentes. Quem não possui o órgão visual, ou o não possui em condições normais, não pode perceber, ou não pode perceber perfeitamente os objetos coloridos. A percepção, portanto, é *relativa* ao órgão correspondente. — Mas do fato de a percepção ser imperfeita pela imperfeição do órgão, não se segue que ela deixa de ser *objetiva*. O pouco que é percebido é realmente percebido, e existe realmente nas coisas. A percepção do mundo exterior é muito limitada, muito inadequada; mas deverá daí concluir-se que não conhecemos do modo algum o próprio mundo? Não, por certo. — Também concedemos e admitimos — que a percepção depende, om grande parte, das disposições atuais dos órgãos sensitivos, — e que os vários graus de desatenção, de cansaço, de esgotamento, de impotência derivada das doenças ou da idade, enfraquecem a percepção dos sentidos. Essa *relatividade* é muito natural e é uma conseqüência da teoria da *ação* e da *paixão*. O paciente não pode receber a ação do agente senão na medida da sua capacidade e das suas disposições. Por isso, é necessária uma certa proporção entre o agente e o paciente; como também é necessário remover todo e qualquer obstáculo, que possa impedir a ação de um no outro (aliás a ação ou não será recebida, ou chegará desfigurada). Quando essa proporção existe, e a sensação se realiza em condições normais, não só não confundimos o objetivo com o subjetivo, mas distinguimos facilmente um elemento do outro, porque a *ação do agente não muda de natureza, quando é recebida no paciente*. — E, já temos a resposta à última parte da dificuldade. Diz-se um absurdo, quando se diz que a ação do agente muda de natureza, quando e porque é recebida no paciente; e este absurdo nasce do fato de confundirem os dois estados do móvel ou paciente, que são a *paixão* e a *reação*. O ato do agente, diz S. Tomás, *não se torna conforme* com a *natureza* do paciente, mas é apenas *proporcionado* a *capacidade* do paciente. Por isso, assim como a água não muda de natureza pelo fato de ser recebida numa garrafa, embora não possa ser recebida senão numa quantidade proporcionada a capacidade da garrafa, assim também não muda de natureza, não se *transubstancia* no paciente o ato do agente pelo fato de ser recebido no paciente, embora deva acomodar-se às condições do próprio paciente. Eis as palavras do S. Doutor: "Cum dicitur *unumquodque esse in alio secundum modum eius in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam eius.* Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat *naturam* et *proprietatem* eius in quo est, sed quod recipitur in eo secundum *capacitatem* ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphorae" (*De Anima*, q. 1, a. 10 ad 14). — Essa doutrina é exposta pelo Angélico em muitas partes das suas obras, dizendo que os objetos conhecidos só encontram na cognoscente de um modo proporcionado a natureza deste, e

b) Propriedades da percepção sensitiva externa. — As principais propriedades da percepção *sensitiva externa* são: a *qualidade*, a *quantidade*, a *duração*, e a *tonalidade*. — A *qualidade* da sensação depende da qualidade do estímulo externo, ou do objeto agente, porque os atos especificam-se pelos objetos; assim temos o fenômeno da *visão*, da *audição*, etc., conforme a *luz* excita a *vista*, o *som* o *ouvido*, etc. — A *quantidade*, ou *intensidade*, da sensação depende do grau, maior ou menor, da energia, com que a faculdade perceptiva experimenta a impressão, proveniente do estímulo externo. — A *duração* da sensação depende da duração do estímulo externo; embora, geralmente, o princípio e o termo do estímulo preceda, de algum tempo, o

---

por isso, as coisas *materiais* são recebidas na inteligência de um modo *espiritual*, isto é, segundo a capacidade da própria inteligência, que é faculdade *espiritual*.

c) Alguns fisiologistas dizem que a percepção *sensitiva* não passa de uma *impressão orgânica*, que se torna *consciente*; e os materialistas, antigos e modernos, reduzem-na a um mero *movimento mecânico*.

A opinião desses fisiologistas é falsa. Se a percepção *sensitiva* fosse apenas uma *impressão orgânica*, seria um fenômeno meramente *passivo*. Ora, isso como vimos, é falso; porque o sujeito sensiente não é meramente passivo, mas reage e completa a ação dos objetos externos, tornando-os semelhantes a si mesmo, enquanto ao *modo* porque os percebe. Nem vale dizer que a impressão orgânica se torna *consciente*; porque dão-se muitas percepções, que só não tornam conscientes e que, todavia, são verdadeiras percepções. — Não insistimos na refutação do erro dos materialistas, pois foi refutado nesse artigo na *Cosmologia especial*, quando demonstramos que os fenômenos *vitais* (e a sensação é um fenômeno *vital*) não são meros movimentos *mecânicos*. O movimento *mecânico* é efeito de um princípio *exterior*; ao passo que o movimento *vital*, embora possa ser determinado por um impulso exterior, é uma operação *imanente*, que tem o seu princípio e o seu termo no mesmo ser vivo. Não negamos que as percepções sensitivas são acompanhadas de vibrações nervosas, de movimentos mecânicos; mas é absurdo identificar dois entes, pelo fato de andarem acompanhados.

Devemos advertir, para evitar equívocos, que os escritores de coisas filosóficas não concordam na significação da palavra "*sensação*". Os antigos, empregando essa palavra, queriam denotar *ambos* os elementos do fenômeno *perceptivo-sensitivo*: — o elemento *passivo*, que é a *impressão orgânica* ou a *modificação* do sujeito sensiente, e o elemento *ativo*, que é a própria *percepção*. Muitos modernos, não querendo seguir a tradição dos antigos, reservam a palavra "*sensação*" para indicar exclusivamente os atos do *apetite sensitivo*. — A questão é de palavras, e resolve-se declarando o sentido, em que o vocábulo se emprega, para maior clareza de exposição, empregamos a palavra "*impressão*" para exprimir o elemento *passivo* do fenômeno *perceptivo-sensitivo*, e a palavra "*percepção*" para denotar o seu elemento *ativo*, e, algumas vezes, quando não havia perigo de equívocos servimo-nos da palavra "*sensação*" para indicar todo o fenômeno.

princípio e o termo da sensação. — A *tonalidade* é a modificação de prazer ou de dor, que a sensação produz no sujeito sensiente.[1]

---

1 Deixando de falar na *qualidade* da sensação, pois a qualidade da sensação depende, como dissemos, da qualidade dos objetos, e já vimos *quais* são os objetos que impressionam ou modificam os nossos sentidos externos, — e reservando para outro artigo a questão acerca da *tonalidade* da mesma sensação, tratamos agora da sua *intensidade* e *duração*.

a) A *intensidade* da sensação é o grau maior ou menor de força, com que a faculdade respectiva prova ou experimenta a sensação.

Poderá essa *intensidade* ser medida?

Está averiguado que existe uma *certa* dependência entre a intensidade da sensação o a intensidade da excitação que a provoca; assim a luz de duas velas é mais intensa que a de uma só. Mas também é certo que a sensação não está na *razão direta* da excitação; assim, num salão iluminado por mil velas, a sensação da luz não é mais forte, acendendo uma outra vela. Qual será, pois, a relação entre o aumento ou diminuição da excitação e a maior ou menor intensidade da sensação? Ou, por outras palavras, que quantidade se deve acrescentar a causa da sensação, ou tirar dela, para que se perceba a diferença, para mais ou para menos, na própria sensação?

É esse o objeto da *psicofísica*.

É certo que a quantidade, que se deve acrescentar a causa excitante, para provocar uma modificação perceptível na sensação, não é *absoluta*, mas *relativa* à quantidade da própria causa.

Weber diz que o aumento da excitação, o qual deve produzir uma modificação perceptível no fenômeno sensitivo, está numa *relação constante* com a quantidade da causa excitante, a que ele se acrescentará — ou, por outras palavras: existe uma *relação constante* entre o peso *inicial*, que provoca uma sensação, e o peso *adicional*, que deve causar um aumento de intensidade na mesma sensação. Essa *relação constante* é expressa por 1/3. Assim, para a diferença de um peso 1 se tornar perceptível, é necessário acrescentar um peso 1/3, a um peso 2 é necessário acrescentar um peso 2/3, a um peso 3 é necessário acrescentar um peso 1, etc.

Fechner, querendo generalizar o cálculo de *Weber* e elevá-lo a uma lei matemática, disse que, para a sensação aumentar em progressão *aritmética*, é necessário que a excitação aumente em progressão *geométrica*.

As conclusões de *Weber* e de *Fechner* foram diversamente apreciadas pelos sábios. Uns, como *Hering* e *Delboeuf*, emendaram-nas; outros rejeitaram-nas, como destituídas de todo o fundamento, pois que (segundo estes) o problema é insolúvel; — e outros, como *Wundt*, *Helmhollz*, *Ebbinghaus*, admitindo como hipótese a lei de *Weber*, procuraram novos métodos, para a solução do problema que forma o objeto da psicofísica.

Posto isso, façamos duas perguntas:

1º) Será insolúvel o problema acerca da *medida das sensações*?

2º) E, se não for insolúvel, que deve dizer-se da lei de *Weber*?

Resposta a 1ª pergunta:

Não podemos medir *exatamente* as sensações. Porquanto, para isso, deveria encontrar-se uma *unidade* de medida, a que se pudessem reduzir todas as sensações. Mas essa *unidade* de medida não existe nem para as sensações de diferente *qualidade* (pois *ver, gostar, ouvir*, etc. são fenômenos irredutíveis a uma medida comum), — nem para as sensações da mesma *qualidade*, mas de diferente *intensidade* (pois, embora percebamos que uma sensação é mais forte e mais intensa que outra, não podemos dizer *quantas vezes* aquela é mais forte e mais intensa que esta).

Mas, se não podemos medir exatamente as sensações, podemos, contudo, chegar a determinar, mais ou menos aproximadamente, qual deve ser o aumento da excitação na causa, para haver um aumento na sensação. Com efeito, experimentando uma certa e determinada sensação, se aumentarmos a quantidade na causa que a excita, perceberemos uma diferença na própria sensação. Marcando a quantidade, que foi necessária para a variação da sensação, e repetindo a experiência, teremos novamente a quantidade, que foi necessária para a modificação perceptível da mesma sensação. Renovem-se muitas vezes estas experiências, mudando as circunstâncias de tempo, de pessoas e de meio, a *média* de todos os diferentes resultados indicará a quantidade, que é necessário acrescentar a uma causa excitante, para haver uma modificação *perceptível* na sensação.

Resposta a 2ª pergunta.

A universalidade da lei de *Weber* não está, até hoje, confirmada pela experiência. As comparações feitas entre as diversas sensações e a lei de *Weber* dão os seguintes resultados. As sensações *auditivas* são as que mais concordam com essa lei; — o acordo entre as sensações de pressão, de movimento e de gosto e a mesma lei é mais limitado; — as sensações *térmicas* dão resultados mais incertos. — As sensações *olfativas* e *gerais* não se prestam às experiências. — Mas, embora a universalidade da lei de *Weber* não esteja até hoje confirmada pela experiência, e embora seja difícil tal confirmação relativamente a todas as sensações, contudo não se lhe pode recusar, *em nome da experiência,* o caráter de lei *geral.*

b) A *duração* da sensação é um outro problema, que está sendo vivamente discutido pelos sábios, mas que está longe de ser resolvido.

Quanto tempo emprega um fenômeno *fisiológico* para percorrer o *arco reflexo,* que ele descreve?

Mediu-se esse tempo com relação às sensações da *vista,* do *ouvido,* do *tato,* e do *gosto* e do *olfato.*

Eis o resultado das experiências feitas.

A sensações da *vista,* para *Donders,* duram 1/5 de segundo, — e, para *Beaunis,* 25/100 de segundo.

160. Sede da percepção sensitiva externa. — A sede da percepção *sensitiva externa* não é o cérebro, mas é o próprio *órgão animado externo*. Porquanto, a experiência interna, confirmada pelo senso comum, atesta-nos — que vemos as *cores* com os *olhos*, e não com o cérebro, — que ouvimos os *sons* com os *ouvidos*, e não com o cérebro, — que sentimos a resistência dos corpos com a *cútis* e as *mucosas*, e não com o cérebro, etc. — Essa convicção encontra também apoio na *anatomia*, a qual demonstra que cada um dos sentidos externos é dotado de um aparelho nervoso especial, natural e essencialmente adaptado para ser o único sujeito receptivo e perceptivo de cada um dos sensíveis *próprios*; assim o aparelho *visual*, e só ele, é capaz de receber e perceber as *cores*, — o aparelho *auditivo*, e só ele, é capaz de receber e perceber os *sons*, etc. Logo, a sede da percepção sensitiva externa não é o cérebro, mas é o próprio órgão animado externo.[1]

161. Corolário. — Se a sede da percepção sensitiva externa é o próprio sentido *externo*, e não o cérebro, é evidente que podem dar-se sensações *inconscientes*, isto é, sensações de que não temos consciência. — Para que haja verdadeira *sensação*, basta o respectivo sentido externo; para que a sensação seja *consciente*, é necessário o cérebro.

A sensações do *ouvido,* na opinião de *Donders,* duram l/6 de segundo, — e, na opinião de *Beaunis,* 15.9 centésimos de segundo.

As sensações do *tato,* segundo *Donders,* gastam 1/7 de segundo para percorrer o *arco reflexo,* — e, segundo *Beaunis,* 10.6 centésimos de segundo.

Nas sensações do *gosto* e do *olfato,* o tempo *fisiológico* ou de *reação* varia consideravelmente.

1 Alguns fisiologistas e filósofos sustentam que todas as sensações *externas* se realizam no *cérebro,* e que os órgãos *externos* são apenas necessários para receber as impressões, que os nervos meramente *condutores* transmitem ao cérebro. É o *encefalismo,* isto é, o sistema que reconhece o cérebro como único órgão de todas as sensações externas, de modo que é o cérebro que vê, que ouve, etc. — Essa opinião é uma das várias conseqüências da teoria *cartesiana,* que coloca a alma numa célula central do cérebro e sustenta que todos os outros nervos têm apenas o ofício de fios telegráficos ou de órgãos de transmissão.

Mas a teoria é tão falsa, como é falso o fundamento, em que se baseia. — Não só não negamos, mas até defendemos que o cérebro deve perceber e percebe de algum modo as sensações *externas,* porque é ele a sede das sensações *internas,* que dependem das *externas,* e porque é órgão central, de que, como de uma *raiz comum,* deriva, e para o qual, como para o seu termo, converge toda a energia nervea, informante os sentidos externos. Diz S. Tomás: "Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua *una radice communi,* a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum" (*De Anima,* III, 1. 3). — Admitimos também que as *sensações externas conscientes,* ou *advertidas,* dependem, de algum modo, do cérebro, — não enquanto são *percepções externas,* mas enquanto são *conscientes*; porque o cérebro, como vimos, é o órgão da consciência sensitiva e da memória sensitiva, e os nervos sensitivos comunicam com os hemisférios cerebrais. — Mas não admitimos a opinião que coloca a sede das sensações *externas* no cérebro, e não nos sentidos externos. O *senso comum,* que se funda na evidência, e a experiência *interna* revoltam-se contra semelhante teoria. Na verdade, se o cérebro fosse a sede de todas as sensações *externas,* ele deveria possuir um aparelho adaptado para perceber as *cores,* e outro para os *sons,* e outro para os *sabores*; porque sensíveis especificamente diversos não podem ser percebidos por uma só faculdade. Ora, o cérebro não tem esses aparelhos. — Além disso, se o cérebro fosse a sede das sensações *externas,* é evidente que um animal, a que fosse arrancado o cérebro, não poderia ter nenhuma sensação *externa.* Ora, os modernos fisiologistas sustentam que a ablação do cérebro não é suficiente para destruir completamente o exercício dos sentidos em geral, e da *vista* e do *ouvido* em particular, porque averiguaram que os animais, aos quais tinham arrancado os hemisférios, evitavam obstáculos, faziam movimentos repentinos na ocasião de fortes rumores, seguiam com a cabeça o movimento de uma vela acesa, davam sinais de que viam e ouviam. — Repetimos que uma coisa é a percepção *externa,* outra é a *consciência* dessa percepção; essa depende do cérebro, não aquela. — Daí a divisão, introduzida por *Munk* e seguida por *Luciani,* da *cegueira,* como também da *surdez,* em *externa* e *psíquica.* A *cegueira* e a *surdez psíquica* consistem em que o animal vê ainda as cores e ouve os sons, mas não adverte que vê e que ouve. — Daí também a distinção das sensações em *inconscientes,* e *conscientes.* Essas dependeriam somente dos hemisférios cerebrais; aquelas dependeriam do mesencéfalo, da ponte e da medula alongada e espinhal. (Cf. Luciani e Serpilli, *Le localizzazioni funzionali del cervello*). — De rosto, o próprio *Richet,* defensor acérrimo do *nervo meramente condutor,* confessa que a sua teoria "é um dogma sem prova, e um dia pode tornar-se uma idéia falsa" (*Physiol. des nerfs*).

Os adversários fazem diversas dificuldades. Examinemos algumas.

a) Dizem: a sensação não pode realizar-se senão nas células de substância *cinzenta,* e essa só se encontra no cérebro. — Respondemos que estas afirmações são falsas. Os melhores fisiologistas reconhecem que há células de substância *cinzenta* também nos nervos, sobretudo nas extremidades deles, as quais se encontram nos órgãos dos sentidos externos (Cf. Luys, *Le cerveau*). Além disso, todos admitem que a substância *cinzenta* do cérebro é *insensível,* e que, se a impressão chega ao cérebro por um meio distinto dos nervos, não se realiza a percepção.

b) Continuam: está averiguado que os nervos sensitivos locais devem estar em comunicação com o *cérebro*, para que possa realizar-se a percepção. Ora, isso mostra que é, propriamente, o cérebro que sente, e que os nervos sensitivos locais têm apenas o ofício de transmitir ao cérebro as impressões externas. — Respondemos ser verdade que, para a percepção sensitiva, é indispensável que os nervos sensitivos locais comuniquem com os *centros nervosos*. Mas esse fenômeno mostra — não que são os centros nervosos que diretamente percebem as qualidades sensíveis dos corpos, — mas que os nervos sensitivos se tornam paralíticos, isto e, perdem toda a excitabilidade necessária para a percepção sensitiva, se forem separados dos *centros nervosos*, que são a fonte da atividade nervosa. Dissemos que, para a percepção sensitiva, devem os nervos sensitivos comunicar com os *centros nervosos*, e não com o *cérebro*; porque, como vimos, a ablação dos *hemisférios cerebrais* não é suficiente para destruir inteiramente o exercício dos sentidos externos.

c) Insistem: um homem, a quem foi cortado um braço, continua a localizar a dor no braço, que já não tem. Ora, do mesmo modo, nós atribuímos a sensação às extremidades nérveas dos órgãos externos, embora essa sensação se realize exclusivamente no cérebro. — Respondemos, negando a paridade dos casos. No primeiro caso, há uma ilusão de imaginação; no segando, não há. Na verdade, o homem, a quem foi cortado o braço, não sente realmente a dor no braço cortado, mas sim na parte, que antes estava unida à que foi cortada, e, se ele atribui, ainda per algum tempo, a dor a parte cortada, isso depende — não só do hábito que tinha de sentir naquele modo e de perceber o seu braço inteiro, mas também da associação das imagens sensitivas das próprias sensações, que uma vez se experimentavam na parte cortada. Pelo contrário, a convicção comum de que as sensações externas se realizam nos próprios órgãos externos, não se explica pelo hábito, nem pela associação dos fantasmas, — e não cessa com o andar do tempo; o que prova que não é um engano da imaginação, mas que se funda na evidência objetiva das coisas.

*

Depois de termos tratado da percepção dos sentidos *externos* em geral, deveríamos agora tratar da percepção de cada sentido *externo* em particular. Mas, tendo já indicado o *órgão* de cada sentido *externo*, o seu *objeto* e *mecanismo*, não nos detemos mais nesse argumento. Só queremos tocar num ponto, que é muito contestado e que se refere a *necessidade* da *espécie sensível* para *cada um* dos sentidos *externos*. Uns afirmam que a *espécie sensível* é necessária para *cada um* dos sentidos *externos*; outros sustentam que só é necessária para os sentidos da *vista* e talvez do *tato*, porque os *sensíveis próprios* dos outros sentidos *externos* podem unir-se com estes na sua física realidade. Seguimos a *primeira* opinião, que defende a *necessidade* da *espécie sensível* para *todos* e *cada um* dos sentidos *externos*. Na verdade, os *sensíveis próprios* são todos *objetivos*, isto é, são qualidades *ativas*, que existem nos próprios objetos externos. Sendo *objetivos*, os *sensíveis próprios*, para serem percebidos, devem atuar nos respectivos sentidos externos e reduzi-los da potência, ao ato. Ora, os sentidos *externos*, sendo por si indeterminados, não podem ser reduzidos da potência ao ato, se não forem completados e determinados ao próprio ato, e não podem ser completados e

determinados senão por uma espécie ou forma; porque, como dissemos, e sempre a forma, substancial ou acidental, que completa a potência e a determina a uma certa espécie ou operação. — Essa razão vale — não só para *a vista*, mas para *todos* os sentidos, porque todos são indeterminados, e por isso, todos precisam de uma forma, ou espécie, ou imagem, que os determine a perceber este ou aquele objeto. — Nem se diga que a determinação deriva do próprio objeto externo, enquanto atua na faculdade. O objeto externo não pode ser forma complementar e determinativa do sentido pela *sua física realidade*, mas pode sê-lo por uma sua *forma*, ou *espécie*, ou *imagem*, que ele produz e imprime na faculdade sensitiva. — Nas notas ao n.º 156 dissemos, com S. Tomás, — que a impressão do objeto nos sentidos produz uma duplico mudança: uma *natural* e outra *intencional*, — que na mudança *intencional* a forma ou espécie do agente é recebida no sentido, — e que essa espécie e indispensável para o conhecimento sensitivo.

Tendo provado, em geral, a *necessidade* da espécie *sensível* para *todos* os sentidos *externos*, agora digamos alguma coisa acerca da *espécie sensível* de *cada* sentido *externo*. — Enquanto ao *tato*, as espécies são necessárias, porque o *órgão* desse sentido não é propriamente a *epiderme*, isto é, a superfície exterior da cútis, mas é a *derme*, isto é, o tecido subjacente à epiderme; e por isso, o objeto externo, não atuando imediatamente no sentido pela sua realidade física, deve atuar nele por uma sua imagem ou espécie. Chega-se à mesma conclusão, se se fixar, com alguns fisiologistas, a sede desse sentido nas *fibras nervosas*; porque, também nessa hipótese, o objeto não atua imediatamente senão nos músculos ou noutra parte externa ou interna. — Enquanto ao *gosto*, alguns negam a necessidade da *espécie sensível*, porque o objeto une-se imediatamente, por si mesmo, ao sentido, exercendo nele uma ação de ordem química. Mas, se o objeto do gosto se une, imediatamente e na sua realidade física, com o *órgão*, não se une com o *sentido*; com este deve unir-se pela sua *imagem*. — Diga-se o mesmo enquanto ao *olfato*. — Enquanto ao *ouvido*, o seu objeto é o *som*. O *som* é uma qualidade ativa dos corpos, sempre em potência e às vezes em ato, e resulta das vibrações dos corpos e propaga-se por um meio, que, segundo alguns, é o ar, e, segundo outros, é a água, ou um corpo aeriforme, ou um corpo líquido ou solido. O *sujeito*, que emite o som, não é o ar, nem é outro qualquer meio transmissor, mas é o próprio corpo. Sendo o *som* uma qualidade do corpo sonoro, deve unir-se com os ouvidos por uma espécie ou imagem *intencional*. — Enquanto à *vista*, o seu objeto é constituído pela *luz* e pela *cor*, que são qualidades objetivas dos corpos. Uns dizem que a *cor* se distingue da *luz*; mas outros afirmam que a *cor* não se distingue da *luz*, mas que é apenas uma modificação da luz, isto é, que a cor é a própria luz diversamente modificada, segundo a diversidade da superfície do corpo opaco. — Será a *cor* uma qualidade *permanente* dos corpos? Os que distinguem a cor da luz, dizem que sim, embora acrescentem que ela — a cor — não pode ser vista sem a luz. Os que identificam a luz com a cor, afirmam que nos objetos — não existe a *cor*, tomada no seu sentido *formal*, enquanto resulta do atual reflexo de certos raios, porque, então, não há *cor* sem luz, — mas existe a cor *fundamental*, enquanto a natureza ou estrutura do corpo exige uma certa e determinada cor pela absorção de certos raios e pela reflexão dos outros, e essa cor existe permanentemente nos

ARTIGO III
Percepção sensitiva interna

162. Percepção sensitiva interna. — A percepção *sensitiva interna* é o ato próprio dos sentidos *internos*, pelo qual o homem conhece, de um modo *material*, ou *concreto*, seus atos e estados *sensitivos* e *internos*.[1]

163. Objeto da percepção sensitiva interna. — O *objeto* da percepção *sensitiva interna* é constituído pelos nossos *atos* e *estados sensitivos* e *internos*. Esses *atos* e *estados* formam o objeto *imediato* ou *explícito*; porque o objeto *mediato* ou *implícito* é constituído pelos *agentes externos* ou pelo próprio *sujeito sensiente*.[2]

164. Os sentidos internos precisam de uma imagem para o seu ato. — Os sentidos *internos*, como os *externos*, são por si indiferentes ou indeterminados com relação aos muitos e vários objetos externos, que podem perceber, e dessa indiferença ou indeterminação só podem sair pela ação dos próprios objetos. Ora, os objetos externos, se não podem atuar nas faculdades *internas* na sua física realidade, devem atuar

---

corpos, mesmo na ausência da luz. — Mas a luz e a cor, quer se distingam entre si, quer não, constituem sempre um só objeto da *vista*. — Ora, para o ato da *visão* são indispensáveis as *espécies* ou *imagens sensíveis*. Na verdade, o objeto da *vista*, que é próprio ente externo, ou a luz, ou a cor, não pode unir-se imediatamente por si com esse sentido, mas limita-se a impressionar a retina, e por isso, deve unir-se com a mesma faculdade por meio de uma sua imagem *intencional*.

1 No artigo II do capítulo II da seção II deste tratado, falamos, com o conveniente desenvolvimento, dos sentidos *internos* e dos seus respectivos *atos*. Limitamo-nos, portanto, nesse artigo, a indicar o modo, porque esses sentidos operam.

2 Os sentidos *internos* não sofrem a ação dos agentes *externos*, como estes são em si mesmos, mas como são recebidos e existem nos sentidos *externos*, e por isso, som matéria. O ato, portanto, dos sentidos *internos* não se refere *imediatamente* aos *objetos* ou *agentes externos*, mas ao *ato* dos sentidos externos (S. Th. *De Anima*, III, 1. 2). Com efeito, o homem, pela *imaginação* ou pelo *sentido comum*, — não vê as cores, nem ouve os sons, — mas *sente* ou *percebe* que vê as cores e que ouve os sons, e entanto chega a percepção dos objetos externos, enquanto o ver e o ouvir são apenas uma reprodução vital dos próprios objetos, que atuaram nos sentidos da vista e do ouvido. Por isso, não pode receber-se a *imagem* da sensação, sem que se conheça, ao mesmo tempo, o seu *objeto*. — Veja-se no lugar indica do o que dissemos acerca do *objeto* de cada sentido *interno*.

por meio de uma imagem, que os represente. Logo, os sentidos *internos* precisam de uma imagem para o seu ato.[1]

165. Essa imagem é produzida pela sensação externa. — Atesta-nos a consciência que, pelos sentidos *internos*, percebemos a paixão ou modificação dos sentidos *externos* e os seres que de algum modo atuaram nos mesmos sentidos. Ora, a imagem, que reproduz a paixão ou modificação dos sentidos *externos* e os seres que, de algum modo, atuaram nos mesmos sentidos, só pode ser produzida pela sensação *externa*, porque só essa representa essa modificação e esses seres. Logo, a imagem, de que os sentidos *internos* precisam para o seu ato, é produzida pela sensação *externa*.[2]

---

1 A conclusão é evidente. Se os sentidos *externos* precisam de uma imagem ou espécie do objeto para sair da sua indiferença ou indeterminação, muito mais precisam de uma imagem os sentidos *internos*, que não só têm a mesma indiferença ou indeterminação, mas também se encontram no interior do organismo e escapam a ação direta e imediata dos objetos externos. — Essa imagem ou espécie é indispensável — não só quando o objeto está *ausente*, mas também quando está *presente*, isto é, quando *atualmente* influi nos mesmos sentidos externos. Porquanto, a imagem do objeto *presente*, se pode unir-se com os sentidos *externos*, não se pode unir com os *internos*. Cada faculdade deve ter a sua imagem ou espécie proporcionada, que a complete em ordem ao ato; e por isso, sendo os sentidos *internos* faculdades especificamente diversas dos sentidos *externos*, as imagens ou espécies, que informam os sentidos *internos*, devem ser especificamente diversas das imagens ou espécies, que informam os sentidos *externos*. — Essa diferença manifesta-se no fato — que, enquanto as espécies dos sentidos *externos*, dependem, na sua existência, da presença física do objeto externo e desaparecem ao desaparecer do próprio objeto, as espécies dos sentidos *internos* não dependem, na sua existência, da presença física do objeto externo e, quando este desaparece, elas não desaparecem. — Nem se objete que, para determinar ao ato os sentidos *internos*, sobretudo a *imaginação* e a *memória*, basta a presença da sensação *externa*. À presença da sensação *externa* não pode por si determinar e completar os sentidos *internos*, porque essa sensação tem a sua sede no sentido *externo*, e não pode unir-se, por si, com os sentidos *internos*. E se, posta a sensação *externa*, os sentidos *internos* da *imaginação* e da *memória* produzem o seu ato, esse fenômeno se realiza — não porque a sensação *externa* determina e completa, por si, essas faculdades, — mas porque, posta a sensação *externa*, reproduzem-se imagens ou representações, que, unidas com a *imaginação* e com a *memória*, completam esses sentidos e os reduzem ao ato.

2 Os sentidos *internos* precisam de uma espécie ou imagem para o seu ato. Essa imagem não pode ser produzida — pelo *objeto externo*, — nem pela *imagem* dos sentidos *externos*, — mas só pela *sensação externa*. — Não pode ser produzida pelo *objeto externo*, porque este não pode atuar imediata ou diretamente nos sentidos

166. Os sentidos internos, informados pela imagem, percebem o objeto. — O objeto dos sentidos *internos* é duplico: *direto* e *indireto*. O *direto* é a *modificação* ou *estado* do sujeito sensiente; o *indireto* é o *objeto externo*, que provocou essa modificação ou esse estado. Ora, diz-nos a experiência que os sentidos *internos*, logo, que sejam atuados pela imagem, produzida pela sensação *externa*, percebem, embora de um modo diferente, não só a *modificação* ou o *estado* dos sentidos *externos*, mas também o *objeto externo*, que provocou essa modificação ou esse estado. Logo, os sentidos *internos*, informados pela imagem, percebem o objeto.[1]

---

internos; nem pela *imagem* ou *espécie* (*impressa*) dos sentidos *externos*, porque tal imagem, devendo ser especificamente diversa da imagem dos sentidos *internos*, não pode completar esses sentidos; mas deve ser produzida pela *sensação externa*, a qual, por ser uma qualidade ativa, pode atuar nos sentidos *internos* e imprimir neles uma espécie ou imagem, que a represente, isto é, que represente a modificação dos sentidos *externos* e os objetos que a produziram. — Essa ação da sensação *externa* nos sentidos *internos* é muito natural; porquanto os sentidos *externos,* embora sejam distintos dos *internos,* estão, todavia, unidos com os *internos* pelo sistema nervoso, e por isso, a sensação *externa* pode e deve propagar-se até aos órgãos dos sentidos *internos,* produzindo nestes uma espécie ou imagem que a represente. E não repugna que a sensação *externa* produza uma imagem, que a represente e que seja princípio de uma outra percepção. Também o fantasma é uma espécie ou imagem da coisa percebida, e, todavia, concorre para a formação da espécie inteligível, que é o princípio do conhecimento intelectual. — Nem se diga que a própria sensação *externa* pode por si unir-se, como espécie, com os sentidos *internos.* A sensação *externa,* como dissemos, é um ato vital que tem o seu princípio e o seu termo no próprio sentido *externo,* e por isso, se pode influir nos sentidos *internos* e produzir neles uma espécie que a represente, não lhes se pode unir como espécie. — Como se vê, é sempre o objeto *externo* que atua nos sentidos *externos* e nos *internos,* ainda que de um modo diferente. Nos sentidos *externos* o objeto atua *diretamente,* ao passo que nos *internos* atua *indiretamente,* isto é, por meio da sensação externa. A imagem, que o objeto externo imprime nos sentidos *externos,* representa *exclusiva* e *diretamente* o próprio objeto, porque a modificação ou o estado do sujeito é percebido por outra faculdade, que é o *sentido comum;* mas a imagem, que o objeto externo produz, por meio da sensação *externa,* nos sentidos *internos, diretamente* representa a modificação ou o estado do sujeito, e, *indiretamente,* representa o objeto *externo.*

1 A sensação *externa* é *subjetiva* e *objetiva.* Por isso, a imagem, produzida no sentido *interno* pela sensação *externa,* reproduz e exprime este dúplice aspecto, isto é, representa a modificação ou estado do órgão *externo* e o objeto *externo,* que produziu essa modificação ou estado. A modificação ou o estado é percebido de um modo *direto,* ao passo que o objeto é percebido de um modo *indireto;* porque, como

167. A percepção sensitiva interna é mais elevada que a externa. — Uma operação é mais elevada que outra, quando a faculdade, de que deriva a primeira, é mais elevada que a faculdade, de que deriva a segunda. Ora, os sentidos *internos* são mais elevados que os *externos*; porque, embora todos os sentidos sejam compostos de um elemento *material*, que é o *órgão*, e de um elemento *simples*, que é a *energia sensitiva*, contudo nos sentidos *externos* predomina o elemento *material*, ao passo que nos sentidos *internos* predomina o elemento *simples*. Logo, a percepção sensitiva *interna* é mais elevada que a *externa*.[1]

---

dissemos, o objeto não influi no sentido *interno* senão por meio da sensação *externa*. — Daí a diferença entre a sensação *externa* e a *interna*. O objeto *direto* da sensação *externa* é o próprio ente *externo*, que atuou *diretamente* nos sentidos externos; mas o objeto *direto* da sensação *interna* é a *paixão* dos sentidos *externos*, isto é, é a própria sensação *externa*, enquanto é modificação do sujeito sensiente.

1 Que o modo de operar dos sentidos *internos* seja *menos material* que o dos *externos*, vê-se disto que os sentidos *externos* não produzem o ato e não o prosseguem, senão no tempo em que o objeto está presente — ou *por si mesmo*, como no tato e no gosto, — ou pela *sua ação*, como nos outros sentidos; ao passo que os sentidos *internos* operam, continuam ou tornam a operar, embora já não esteja presente o objeto externo. — Sobretudo admirável é a *imaginação*, que, desprendendo-se da ação dos objetos, forma espécies de coisas nunca vistas (embora com elementos anteriormente percebidos), e desse modo, imita a inteligência, a qual, depois de ter recebido dos sentidos as espécies dos objetos externos, conserva essas espécies (transformadas) e, para as reproduzir, não precisa do *estímulo* do objeto externo. — Mas, a imaginação encontra o seu perigo onde tem a sua glória. Enquanto o sentido *externo* não se engana na percepção do seu objeto (se não houver obstáculo), porque o próprio objeto está presente, a imaginação pode enganar-se, apreendendo como presente um objeto ausente. Diz S. Tomás: "Est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem, sensibili re praesente, sicut *sensus proprius*; quaedam vero apprehendit rem, re absente, sicut *imaginatio*. Et ideo *sensus semper apprehendit rem, ut est*, nisi sit impedimentum in organo vel in medio; sed *imaginatio apprehendit ut plurimum rem, uti non est*, quia appreheudit eam ut praesentem cum sit absens, et ideo dicit Philosophus (in IV Metapb.) quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia" (*De Verit.*, q. I, a. XI).

*

Aqui devemos acrescentar algumas coisas acerca das operações da *imaginação* durante o *sono*.

Sono é a suspensão periódica das operações sensitivas ou da atividade dos centros nervosos superiores, devida a cansaço cerebral.

Esse cansaço, de que deriva o sono, é uma conseqüência do trabalho, que o eixo cérebro-espinhal faz durante a vigília, e que, acumulando nesse órgão produtos

excrementícios, tira-lhe toda a excitabilidade. — Durante o *sono*, o sangue aflui menos abundantemente ao cérebro, e o sistema nervoso repara as próprias perdas (*Errera*, na *Revue Scientifique*, 23 de julho de 1877).

A suspensão das operações sensitivas, durante o *sono*, pode não ser total, e então temos o *sonho*.

O *sonho*, pois, é a reprodução parcial e irregular de certas imagens, mais profundamente gravadas na fantasia, estando o exercício dos sentidos externos quase completamente suspenso. — Por isso, no *sonho* ordinariamente se reproduzem as imagens, que fizeram mais impressão ou que mais preocuparam durante a vigília, e estas imagens às vezes causam uma emoção tão forte, que excita e acorda o sistema nervoso da vida sensitiva.

Os fenômenos mais notáveis que podem dar-se no *sonho*, são cinco: as *alucinações*, a *desordem nos juízos e nos raciocínios*, o *somniloquio*, o *sonambulismo*, e a *lucidez natural*.

1º) As *alucinações*, que consistem em perceber o que não é, são devidas à *vivacidade* das *imagens* e a suspensão do exercício dos sentidos externos; pois que. Quando as imagens são tão vivas como as próprias percepções externas, e os sentidos externos são incapazes de comparar estas com aquelas, é natural que se confunda o mundo fantástico com o real.

2º) A *desordem nos juízos e nos raciocínios* dá-se, enquanto, no *sonho*, as imagens se reproduzem incompleta e desordenadamente. — Nem se objete que os juízos e os raciocínios dependem da inteligência, e que esta não dorme. Porquanto, a inteligência, embora não durma, não pode, no seu exercício, prescindir do concurso das imagens, e por isso, a desordem na imaginação reflete-se necessariamente na inteligência.

3º) O *somniloquio* dá-se, quando se desenvolve inteiramente a excitabilidade em qualquer parte do cérebro, e especialmente na terceira circunvolução frontal esquerda, de que partem os impulsos para os movimentos da palavra. — *Maury*, no seu livro acerca dos *sonhos*, diz que os circunstantes podem entrar em conversa com o *somniloquo*, se o *ouvido* deste tiver a excitabilidade necessária, e podem *sugerir-lhes* qualquer idéia ou ação.

4º) O *sonambulismo* resulta da viva reprodução e realização de imagens, relativas a uma certa ordem de operações habituais a uma pessoa. Nesses casos, a excitabilidade dos pontos cerebrais, onde as imagens residem, comunica-se a todas as partes do sistema nervoso, de que dependem as sensações e os movimentos necessários para a realização daquela ordem de operações. O resto do eixo cérebro-espinhal está adormecido, e por isso, as operações, as sensações e os movimentos do sonâmbulo são todos exclusivamente relativos ao *sonho*.

5º) A *lucidez natural* dá-se, quando o homem, durante o sono, exerce algumas operações, que exigem o exercício da inteligência ou da razão. Nem isso admira. Sendo a excitabilidade cerebral, durante o sono, menos extensa e por isso, mais enérgica, a alma concentra toda a sua atenção sobre certas imagens e idéias; e não repugna que, nesse estado, às vezes realize algumas operações com maior perfeição do que na vigília.

Além desse *sono*, que é *natural*, porque deriva de causas *naturais*, há um outro sono, que é *artificial*, porque é provocado por meios *artificiais*, e que é conhecido geralmente com o nome de *hipnotismo*.

O *hipnotismo*, que, antigamente, chamava-se de *magnetismo animal*, é definido por *Morselli* "um sono artificial, mais ou menos profundo, em que algumas regiões do cérebro ficam paralisadas, ao passo que outras sofrem uma excitação extraordinária".

Esse fenômeno, que não se realiza em todo e qualquer indivíduo, produz-se por vários modos. Mas todos esses modos têm um só fim, que é *fatigar* os *nervos sensitivos* (sobretudo o nervo *óptico*) e por meio deles o *sentido comum*. Para isso basta que o hipnotizado tenha os olhos fixos — ou nos olhos do hipnotizador, — ou nalgum ponto luminoso, — ou ouça um som monótono, — ou imagine que vai entrar no sono hipnótico.

Durante o *sono hipnótico* dão-se muitos e diversos fenômenos.

Os principais fenômenos, que podem dar-se no estado hipnótico, são o *exclusivismo*, o *automatismo imitativo* e a *sugestão*.

a) O *exclusivismo* consiste em que, durante o hipnotismo, há uma coisa, que está sempre presente ao hipnotizado. Essa coisa é o rosto e a palavra do hipnotizador. Esse *exclusivismo* dá-se, porque o hipnotizado adormece com a persuasão de que está sob o influxo do hipnotizador, e a imagem desse é a única que fica vivamente gravada na sua fantasia.

b) O *automatismo imitativo* consiste em que o hipnotizado repete *maquinalmente* todos os movimentos que o hipnotizador faz na sua presença. — A explicação desse fenômeno não é difícil. A experiência atesta que a imaginação de um certo e determinado movimento nos leva por um instinto natural a executá-lo; visto que os pontos do cérebro, onde existem as imagens do mesmo movimento, comunicam com os respectivos nervos motores. Por isso, quando a imagem de um movimento é muito viva, daquele ponto do cérebro parte uma corrente, que excita os nervos motores. — Esse *automatismo imitativo* dá-se não só no hipnotizado, mas também no homem acordado; só há uma diferença, que nesse o instinto da *imitação* obedece a razão o à vontade, e naquele é cego e involuntário.

c) A *sugestão* dá-se, quando o hipnotizador *sugere* ao hipnotizado a imagem de uma coisa, e esse opera como se aquela coisa fosse real. Assim, se ao hipnotizado for *sugerida* a imagem de um incêndio ou de uma aluvião, ele fará no sono tudo o que nesses casos faria na vigília. — O hipnotizado, não tendo diante de si outra coisa senão a pessoa e a palavra do hipnotizador, só tem as imagens, que provêm da vontade e da ação desse. Tais imagens, sendo tanto mais vivas quanto mais são concentradas, suscitam na alma emoções correspondentes, e levam o sujeito a executar as operações, que as mesmas imagens representam; pois o hipnotizado, não podendo corrigir a alucinação, toma a imagem pelo objeto real.

O Dr. Venturoli explica desse modo a *razão* desses fenômenos.

"A verdadeira causa orgânica dos fenômenos hipnóticos reside num estado particular do sistema nervoso; e todos os processos, empregados para provocar o *hipnotismo*, consistem geralmente na prolongada repetição da mesma sensação e no cansaço de

168. Sede da percepção sensitiva interna. — Sendo vários e, especificamente, diversos os sentidos *internos*, a percepção *sensitiva* interna não pode derivar de um só princípio *próximo* e *imediato*. Haverá, portanto, *quatro* princípios *próximos* e *imediatos* da percepção sensitiva *interna*, porque *quatro* são os sentidos *internos*, especificamente diversos. — Como, porém, os quatro sentidos *internos* residem no *cérebro*, podemos dizer que o *cérebro* é a sede da percepção sensitiva interna.[1]

---

algum órgão sensitivo. A atenção fixa e continua sobre o mesmo objeto acaba por cansar o órgão *sensitivo* e o *sentido comum*, e aquele estado de cansaço predispõe para o sono...

"Além disso, a imaginação excitada no indivíduo, que sabe dever sofrer um estado produzido por atos estranhos e extraordinários, tem uma parte considerável na produção desses fenômenos; e, nesta perturbação extraordinária do sistema nervoso e das faculdades sensitivas, é fácil passar para a catalepsia e para o sonambulismo.

"A comparação dos fenômenos *espontâneos* da catalepsia e do sonambulismo com os *artificiais* confirma a identidade da origem e da natureza destes e daqueles: a única diferença está em que uns são *espontâneos*, e outros *artificiais*. E, embora estes se manifestem de um modo mais surpreendente, isso é devido aos artifícios empregados sobre certos indivíduos, de modo que nesse caso, pode dizer-se que a arte vence a natureza" (*La scienza italiana*, 1883, vol. II, p. 451).

Além desses fenômenos que, embora extraordinários, não excedem, contudo, as forças *naturais* do homem, e não diferem essencialmente dos que se dão em certos indivíduos que têm alterado o sistema nervoso, o *hipnotismo*, segundo alguns, apresenta outros fenômenos, que excedem as forças *naturais* do homem e constituem o *hipnotismo preternatural*.

Esses fenômenos são a *visão de coisas secretas e remotas, a transposição dos sentidos, o ler nos livros fechados, o faltar tema língua desconhecida*, etc.

A existência dos fenômenos superiores do *hipnotismo* é atestada por *Cervello, Semmola, Lombroso, Morselli*.

Qual será a causa desses fenômenos?

Os fenômenos superiores do *hipnotismo*, se *existem*, hão de ter, necessariamente, uma causa proporcionada. Essa causa não pode ser *natural*; pois o homem não pode *naturalmente* ver as coisas secretas e remotas, ouvir com as mãos, ler em livros fechados, falar uma língua que nunca aprendeu. Logo, deve ser *preternatural*. — Essa causa *preternatural* deve ser um ente *imaterial*, dotado de *inteligência* e de *vontade*; aliás não seria proporcionada. Ora, o ente *imaterial*, dotado de *inteligência* e de *vontade*, é um *espírito separado da matéria*. Logo, a causa dos fenômenos *superiores* do *hipnotismo* é um *espírito separado da matéria*. — Essa conclusão parecerá exagerada, mas é lógica e racional, *suposta* a existência dos *fenômenos superiores*.

1 Da *sede* dos sentidos *internos* tratamos, com o devido desenvolvimento, no capítulo II da seção II desta III parte da Metafísica.

ARTIGO IV
Apetite sensitivo, sua divisão e paixões

169. Apetite sensitivo. — *Apetite sensitivo* é a operação, pela qual o homem tende para um bem, que é conveniente a sua natureza *sensitiva* e que foi percebido pelos sentidos.

Essa operação existe no homem. Porquanto, existindo no homem o *apetite sensitivo*, como *faculdade*, deve também existir nele, como *operação*; visto que a cada faculdade corresponde uma operação proporcionada. — A sede ou o órgão dessa operação é, como vimos, o *cérebro*.

170. Divisão do apetite sensitivo. — O *apetite sensitivo*, considerado como *operação*, tem a mesma divisão, a que está sujeito, considerado como *faculdade*; pois de faculdades distintas não podem deixar de derivar operações distintas. Ora, o *apetite sensitivo*, considerado como *faculdade*, divide-se em *concupiscível* e *irascível*, segundo tende para um bem *agradável* ou para um bem *árduo*. Logo, o *apetite sensitivo*, considerado como *operação*, divide-se em *concupiscível* e *irascível*.

171. Paixões. — As operações da faculdade *apetitivo-sensitiva*, se forem elevadas a um intenso grau de força e de energia, tomam o nome especial de *paixões*. — Paixões, portanto, são fortes movimentos da faculdade *apetitivo-sensitiva*, determinados pela percepção do bem ou do mal.[1]

---

1 *Descartes* diz que as *paixões* são "percepções, sentimentos e emoções da *alma,* causadas, conservadas e fortalecidas por quaisquer movimentos dos espíritos". — A definição de *paixões,* dada por *Descartes*, é falsa. Porquanto, as *paixões* são movimentos, afeições do *composto orgânico,* e não da *alma só;* pois são atos do *apetite sensitivo,* e este é faculdade orgânica. Se o sujeito das paixões fosse a alma só, os animais, cujas operações dependem da matéria, não teriam paixões verdadeiras, mas apenas aparentes; o que é evidentemente falso.

Mallebranche diz que as *paixões* são emoções próprias da alma só, suscitadas por Deus na *ocasião* de movimentos extraordinários dos espíritos animais e do sangue. — Também essa opinião é falsa. Como dissemos contra *Descartes,* a *alma,* por si só, não pode ser sujeito de paixões. Além disso, vimos que o *ocasionalismo,* em que *Mallebranche* funda a sua teoria das *paixões,* é absurdo.

Pergunta-se: as *paixões* são boas, ou más?

Há duas opiniões contrárias a esse respeito. — Uma, seguida por *Epicuro, Fourier, Saint-Simon,* admite que as *paixões* são boas ou virtuosas. — Outra, defendida por *Platão* e pelos *Estóicos,* ensina que as paixões são más e viciosas, são doenças da alma.

172. Número das paixões. — As *paixões* são *onze*, a saber: *amor e ódio*, *desejo e abominação*, *alegria e tristeza*, *esperança e desespero*, *audácia e medo*, e, finalmente, *ira*.

Dessas *onze* paixões as *seis* primeiras derivam do apetite *concupiscível*; as cinco ultimas emanam do apetite *irascível*.

Na verdade, o *bem* e o *mal*, para que tende ou de que foge o apetite *concupiscível*, podem considerar-se — ou simplesmente como *tais*, e produzem o *amor* e o *ódio*, — ou como *ausentes*, e dão origem ao *desejo* e à *abominação*, — ou como *presentes*, e produzem *alegria* ou *prazer*, *tristeza* ou *dor*. — Do mesmo modo, a *dificuldade* do bem, que é objeto do apetite *irascível*, é *vencível* ou *invencível*, e temos a *esperança* ou o *desespero*; ou o mal *iminente* pó de *evitar-se*, ou não, e temos a *audácia* ou o *medo*; ou, finalmente, queremos vingar-nos contra a causa do nosso mal, e temos a *ira*.[1]

Ambas essas opiniões são falsas. Porquanto, as paixões, sendo operações do *apetite sensitivo,* que é destituído de inteligência e de vontade, não são, *por si mesmas,* nem boas nem más, nem virtuosas nem viciosas; pois o princípio e o sujeito da bondade e da malicia é à vontade, esclarecida pela inteligência. — Se as paixões, às vezes, se chamam boas ou más, tais qualidades derivam para elas — ou das qualidades dos *objetos,* para que tendem, — ou da vontade, que se serve delas, como de instrumentos, para a consecução dos seus fins. Por isso, a *virtude* e o *vício* são coisas *acidentais* para as *paixões.*

Alguns filósofos dizem que deveríamos extirpar as *paixões,* porque impedem a perfeição da nossa alma.

A opinião desses escritores é inaceitável. As *paixões* não são por si o resultado de uma corrupção, mas são a conseqüência legítima e natural da natureza sensitiva. É, pois, impossível extirpá-las, como é impossível extirpar a própria natureza. — Além disso, as *paixões,* quando bem dirigidas (e sempre o deverá ser), não só não impedem a perfeição da alma, mas promovem-na e completam-na; pois que os esforços da vontade são mais enérgicos, eficazes e generosos, quando favorecidos e acompanhados pela *paixão.*

1 Entre todas as paixões a principal é o *amor;* pois todas têm o princípio e o termo no amor. E com razão; visto que o bem é naturalmente anterior ao mal (pois o mal é a privação do bem), e não fugimos do mal, senão enquanto nos priva do bem. Por isso, *Bossuet* conclui a sua análise (que reproduzimos na *Cosmologia*) com as seguintes palavras: *otez l'amour, il n'y a plus de passion: et posez l'amour, vous les faites naïtre teutes* (Traité de la Conn. de Dieu et de soi-même, c. 1, art. 6).

O *amor,* o *desejo* e a *alegria* são paixões *atrativas;* — o *ódio,* a *abominação* e a *tristeza* são paixões *repulsivas;* — o *desespero* e o *medo* são paixões *deprimentes;* a *esperança,* a *audácia* e a *ira* são paixões *excitantes.*

O P. *Manuel Bernardes,* no livro — *Luz e calor,* com a costumada elegância de estilo e precisão de idéias, trata das *paixões.* Eis as suas palavras:

"Move-se o *apetite* por *onze* diferentes modos de atos seus vitais e imanentes, isto é, que procedem da alma, como vida do corpo, e se recebem e ficam no mesmo apetite, que.se moveu. O nome mais comum (desses atos) é o d*e paixões,* em razão de que a eles se segue, ou acompanha alguma alteração e padecimento do corpo. E, por isso, ainda que na vontade espiritual há também atos espirituais semelhantes a estes materiais do *apetite,* contudo se não chamam propriamente *paixões,* se não operações, porque não comovem e fazem padecer próxima e imediatamente o corpo.

"Os nomes desses *onze* atos, ou *paixões,* são: — *amor* e *ódio,* — *desejo* e *fuga* ou *abominação,* — *deleitação* e *tristeza,* — *esperança* e *desesperação,* — *temor* e *audácia,* — e, finalmente, *ira.*

"As primeiras *seis* pertencem à parte *concupiscível.* Porque o bem e o mal — ou se consideram absoluta e precisamente, e então o bem causa *amor,* e o mal *ódio;* — ou se consideram enquanto ausentes, e então o bem causa *desejo,* e o mal *fugida* ou *abominação;* — ou se consideram enquanto já presentes, e então o bem causa *deleitação* ou *gozo,* e o mal *tristeza* ou *dor;* suposto que os nomes do *gozo* e dor mais se atribuem às coisas espirituais, e os de *deleite* e *tristeza* às materiais.

"As outras cinco *paixões* pertencem ao *irascível.* Porque o bem árduo e dificultoso, enquanto possível, termina a *esperança,* — enquanto impossível, a *desesperação.* O mal futuro, enquanto difícil de se evitar, termina o *temor;* mas, enquanto se apresenta vencível e evitável, termina a *audácia.* A *ira* não tem parelha ou contrário; porque o bem presente não causa *paixão* no *irascível,* como a causa o mal presente, que é a dita paixão da ira, que se levanta, não para escapar desse mal, pois já se supõe presente, senão para se ressarcir e vingar do dano que lhe causa. E assim a *ira* somente se lhe opõe o amansar-se, que propriamente não é seu contrário, senão uma privação, ou negação da mesma *ira* cessando.

"Outras *paixões* se nomeiam, que se podem reduzir a estas *onze*: como debaixo da tristeza, a *acedia, ansiedade, angústia, compaixão* ou *misericórdia,* a *inveja* e o *zelo*; — debaixo da ira, a *mania* e o *furor*; — debaixo do temor, estas seis ou sete espécies: *covardia, pejo, vergonha, admiração, estupor, agonia* e *pavor.* E todos esses atos se podem aplicar espiritualmente à vontade racional, enquanto concorre com o *apetite apaixonado.*

"Nos brutos também há paixões tirando as que supõem uso da razão, como a *inveja* e *vergonha,* tomadas propriamente n (I parte, Dout. III).

Descartes enumera apenas seis *paixões,* a saber: *admiração, amor, ódio, desejo, alegria* e *tristeza.*

A enumeração das *paixões,* feita por *Descartes,* é *incompleta* e *falsa.* — É *incompleta*; porque não enumera várias paixões, que todavia existem no homem e no animal, e são irredutíveis às enumeradas por ele. — É *falsa*; pois que a *admiração,* embora possa suscitar uma paixão, todavia não é paixão, mas é um estado do *espírito.*

A análise das *principais* paixões poderia levar-nos a julgar que elas têm por causa suficiente um raciocínio da inteligência. Mas não é assim. Os objetos estão

173. Paixões do apetite concupiscível. — As *paixões* do apetite *concupiscível*, como acabamos de dizer, são as *seis* seguintes: *amor* e *ódio*, *desejo* e *abominação*, *alegria* e *tristeza*. — De cada uma daremos uma breve explicação.

a) Amor e ódio. — *Amor* é uma paixão, pela qual o homem tende para um bem sensível, percebido pelos sentidos. — *Ódio* é uma paixão, pela qual o homem foge de um objeto sensível, que é mal, ou que foi percebido como tal.

b) Desejo e abominação. — *Desejo* é uma paixão, pela qual o homem tende para um bem sensível, quando *ausente*. — *Abominação*, ou *aversão*, é uma paixão, pela qual o homem evita o mal *ausente*.

c) Alegria e tristeza. — *Alegria*, ou *prazer*, é a paixão, pela qual o homem goza do bem sensível, atualmente *possuído*. — *Tristeza*, ou *dor*, é a paixão, pela qual o homem se aflige pelo mal sensível, que *presentemente* o oprime.[1]

---

naturalmente cercados de certos caracteres sensíveis e diferentes, conforme aqueles são bons ou maus, fáceis ou difíceis, etc.; e es,es diferentes caracteres produzem no ser sensitivo diferentes impressões, e por isso, diferentes imagens e tendências. Daí o encontrarem-se as *paixões* nos animais mais perfeitos.

1 Não podemos deixar de tratar, ainda que brevemente, do *prazer* e da *dor.*

Indicaremos a *definição,* e a *divisão* destas duas paixões, e os *requisitos* para a produção do *prazer.*

a) Definição do prazer e da dor. — O *prazer* é a satisfação, que se prova, quando a faculdade tende para um objeto em plena conformidade com a sua inclinação. À dor é o que se experimenta, quando a faculdade é contrariada na tendência para o seu objeto. — Porquanto, a faculdade, que tende naturalmente para o seu objeto, aproximando-se ou afastando-se dele, alcançando-o ou perdendo-o, faz com que se experimentem emoções agradáveis ou desagradáveis, cuja natureza varia segundo a natureza e as disposições da faculdade, e segundo os graus de bondade do próprio objeto. — Além disso, os fisiologistas *Binet* e *Feré,* no seu livro — *Sensation et mouvement,* constataram que a sensação agradável ou desagradável corresponde sempre a um exagero ou a uma diminuição de energia. — Por isso, o *prazer* e a *dor* não são propriamente atos das faculdades sensitivas, mas acompanham os mesmos atos.

Muitos escritores modernos pensam que o *prazer e a dor* são fenômenos meramente *passivos,* irredutíveis às percepções e às sensações, e que por isso, devem ser produtos de uma faculdade especial, distinta das faculdades perceptivas e apetitivas. Essa faculdade seria a *sensibilidade.* — Essa opinião é falsa. O *prazer e a dor* são fenômenos que, além de não serem meramente *passivos* (pois

gozar, por exemplo, de um espetáculo não é ser meramente *passivo),* são comuns a *todas* as faculdades.

Todo o erro dos certos escritores modernos consiste em procurar sempre a classificação dos *fenômenos* psíquicos, sem lhes importar a classificação das faculdades; de modo que a cada fenômeno atribuem uma faculdade distinta. Ora, esse processo é falso. Para se fazer uma exata classificação dos *fenômenos,* é necessário ter sempre em vista o princípio, de que derivam, e considerar se este pôde ser a causa suficiente daqueles; aliás — ou separar-se-ão fatos, que estão naturalmente unidos, e que são redutíveis ao mesmo princípio, — ou reunir-se-ão fatos que, embora *aparentem ente* semelhantes, são, contudo, *essencialmente* diversos. — Por terem sido esquecidos es,es princípios, criou-se sem necessidade uma faculdade *especial* para o *prazer* e para a *dor,* e dividiram-se os fenômenos da alma em *sensibilidade, conhecimento* e *atividade,* confundindo assim a percepção e a atividade *sensitiva* com a percepção e a atividade *espiritual.*

b) DIVISÃO DO PRAZER E DA DOR. — O prazer, como também a dor, divide-se em sensível e espiritual. O prazer sensível e a dor sensível afetam as faculdades sensitivas. O prazer espiritual e a dor espiritual afetam as faculdades espirituais. Porquanto, não é só nas faculdades sensitivas que sentimos o prazer e a dor, mas também na inteligência e na vontade. Os prazeres e as dores nas faculdades intelectuais são fenômenos mais nobres e elevados, e não menos intensos e vivos, que os prazeres e as dores nas faculdades inferiores. Quem não provou como por vezes é *laboriosa* a investigação da verdade, mas também como é *doce* a sua contemplação?!

c) Requisitos para a produção no prazer. — Sendo o prazer um efeito do ato, que a faculdade, exerce em plena conformidade com a sua inclinação, é necessário que o mesmo *ato* possua os seguintes requisitos:

a) *Não deve ser impedido.* Porquanto, a inação, mais ou menos forçada, das nossas faculdades é causa de aflição.

b) *Deve ser conforme à inclinação da faculdade.* Com efeito, e exercício violento de uma faculdade produz tristeza ou dor.

c) *O seu objeto deve ser proporcionado a natureza e às atuais disposições da faculdade.* Quanto maior for a proporção, tanto mais vivo será a prazer.

d) *Deve também ser proporcionado a própria faculdade.* Esse requisito exige que a medida da intensidade e da duração de um ato esteja em proporção com a respectiva faculdade. — Semelhante medida é estreita para as faculdades *orgânicas,* mas é bastante larga para as faculdades *intelectuais.* Um objeto sensível, se for muito vivo e intenso, cansa e perturba as faculdades sensitivas; assim uma luz demasiadamente viva perturba a vista. — Não acontece o mesmo com o objeto das faculdades *espirituais.* A verdade, o bem, o belo, — esses objetos nunca saciam a inteligência e a vontade.

Todavia, o funcionamento das faculdades *superiores* exige uma certa moderação, não por causa do seu *objeto,* mas por causa das funções orgânicas que o

174. Paixões do apetite irascível. — As *paixões* do apetite *irascível*, como dissemos, são *cinco*, a saber: *esperança* e *desespero*, *audácia* e *medo*, e, finalmente, *ira*.

a) Esperança e desespero. — *Esperança* é a paixão, pela qual o homem tende para um bem *sensível*, que, embora *árduo*, é *possível* de se alcançar. — *Desespero* é a paixão, que nasce quando a consecução do bem sensível é ou parece *impossível*.

b) Audácia e medo. — *Audácia* é a paixão, pela qual o homem *se esforça* para alcançar um bem *árduo*, ou para fugir de um mal grave. — *Medo* é a paixão, pela qual o homem tenta afastar de si um mal iminente, difícil de se evitar.

c) Ira. — *Ira* é a paixão, pela qual o homem procura escapar ao mal *presente*, que o oprime, — ou, ao menos, vingar-se da causa que o infligiu.[1]

---

acompanham, e por causa da harmonia das faculdades, que poderia ser perturbada pelo demasiado desenvolvimento de uma só faculdade.

Daí se segue que o *prazer* perfeito e ilimitado só se encontra em Deus, *ato* puríssimo e perfeitíssimo, e que a verdadeira felicidade do homem consiste na participação da mesma vida divina, para alcançar a qual, come diz Aristóteles (*Moral a Nic.,* 1. x. c. 7), devemos sacrificar os prazeres caducos e miseráveis da terra. (Cf. A. Farges — *Le Cerveau, l'âme et ses facultés*).

1 A *ira* não tem contrário, a não ser que se coloque entre as paixões a inclinação de fazer bem a quem nos faz mal. Mas, a colocação seria violenta e irracional; pois essa inclinação não traz consigo a emoção ou a perturbação, que as paixões costumam trazer.

CAPÍTULO SEGUNDO
Operações intelectuais do homem

Sumário: — Conhecimento intelectual, seu objeto e origem. Modo porque se produz o conhecimento. — Modo porque se desenvolve o conhecimento. — Modo porque se exprime o conhecimento. — Volição, seu objeto e divisão.

ARTIGO I
Conhecimento intelectual, seu objetivo e origem

175. Operações intelectuais do homem. — As operações *intelectuais* do homem são as que emanam *imediatamente* das suas faculdades *intelectuais*. — E, como as faculdades *intelectuais* do homem são a *inteligência* e a *vontade*, as suas operações *intelectuais* são o *conhecimento intelectual* e a volição.[1]

Neste capítulo tratamos primeiramente do *conhecimento intelectual*, da sua origem, do modo porque se exerce, desenvolve e exprime, e em seguida da *volição*.[2]

176. Conhecimento intelectual. — *Conhecimento intelectual* é uma operação, pela qual o homem percebe a *essência* das coisas. — Percebe-se, como dissemos, a *essência* das coisas, não só quando se indicam *todos* os seus elementos *específicos*, mas também, embora

1 A *volição* chama-se operação *intelectual,* não porque deriva da inteligência, mas porque a vontade é uma faculdade *intelectual,* isto é, que deriva da inteligência. Operação *intelectual,* pois, é o *gênero,* a que estão subordinadas duas espécies: o *conhecimento intelectual* e a *volição.*

2 Não é necessário que demonstremos aqui de propósito a *espiritualidade* das operações *intelectuais.* Basta o que dissemos acerca da *espiritualidade* da alma e da inteligência. Apresentamos apenas o argumento seguinte: uma operação diz-se *espiritual,* quando o seu objeto é *espiritual* ou *imaterial.* Ora, o objeto das operações *intelectuais,* que o homem produz, é *espiritual* ou *imaterial;* porque a inteligência percebe e a vontade ama a *justiça,* a *virtude,* a *ciência,* Deus, que são objetos *espirituais* ou *imateriais.* Logo, as operações *intelectuais* são *espirituais.*

menos perfeitamente, quando se aponta um ou outro dos elementos mais *genéricos* ou *transcendentais.*[1]

177. Objeto do conhecimento intelectual. — Objeto do *conhecimento intelectual* é a *essência* das coisas. — Divide-se em *adequado* e *proporcionado*. O *adequado* é a *essência* de todas as coisas, considerada no seu mais fundamental e comum elemento, que é o *ente*. O *proporcionado* é a *essência* das coisas *materiais, abstraída das condições materiais.*[2]

178. Origem do conhecimento intelectual. — É certo que a nossa inteligência possui muitos e diversos conhecimentos. — Mas d'onde provêm eles? Qual é a causa suficiente e necessária da sua presença no nosso espírito? — É a célebre questão acerca da *origem das idéias.*

A essa questão os filósofos deram várias soluções.[3]

179. Sistemas acerca da origem do conhecimento intelectual. — Os sistemas acerca da origem do conhecimento intelectual são *seis*; o *inatismo*, o *tradicionalismo*, o *ontologismo*, o *sensualismo*, o *idealismo* e o *psicologismo racional.*

Na verdade, o conhecimento ou é *inato* ou é *adquirido.*

Se admitirmos que é *inato*, temos o *inatismo.*

Se concedemos que é *adquirido*, devemos dizer que deriva ou de um princípio *extrínseco*, ou de um princípio *intrínseco.*

---

1 Dissemos que o *conhecimento* é uma operação. Porquanto, a operação pode ser considerada, — ou em relação ao princípio de que deriva, ou em relação ao termo, para que tende. Aqui a operação *intelectual* considera-se em relação ao seu termo, que é o *conhecimento.*

2 No art. I do cap. III da secção II deste tratado (n. 114) explicamos, com muito desenvolvimento, este ponto importantíssimo.

É sabido que, para os *materialistas, sensualistas* e *positivistas, o* objeto das operações intelectuais não é o *universal* e o *imaterial,* mas é o *concreto* e o *material.* É verdade que os *sensualistas* afirmam que a *imagem,* formada pela *fantasia,* é *universal.* Mas a afirmação é falsa; pois aquela *imagem* representa uma coisa concreta, e por isso, não é *universal.*

3 Esta questão acerca da origem das *idéias* refere-se propriamente à origem das *espécies inteligíveis,* que são o princípio do conhecimento intelectual; pois, recebidas as *espécies* na inteligência, esta imediatamente produz o seu ato, que é o conhecimento. — Esta parte da *Antropologia* costuma chamar-se propriamente *ideologia.*

Se deriva de um princípio *extrínseco*, este princípio — ou é a *autoridade*, e temos o *tradicionalismo*, — ou é a *visão imediata e intuitiva de* Deus, e temos o *ontologismo*.

Se deriva de um princípio *intrínseco*, este é constituído — ou *exclusivamente* pelos *sentidos*, e temos o *sensualismo*, — ou *exclusivamente* pela *inteligência*, e temos o *idealismo*, — ou *conjuntamente* pela *inteligência* e pelos *sentidos*, isto é, pela inteligência auxiliada pelos sentidos, e temos então o *psicologismo racional*.

De cada um dos mencionados sistemas daremos a definição e faremos uma breve crítica.[1]

180. Inatismo. — O *inatismo* ensina que os nossos conhecimentos intelectuais não são adquiridos, mas *inatos*.[2]

---

1 O primeiro sistema, que os filósofos inventaram para explicar a origem dos conhecimentos *intelectuais* é o *sensualismo*. Como reação contra o *sensualismo,* apareceram o *inatismo* e o *idealismo*. Para destruir as conseqüências do *idealismo,* surgiram o *ontologismo* e o *tradicionalismo*. O *psicologismo racional* evitou os dois extremos, dizendo que a origem dos nossos conhecimentos depende de uma causa *intrínseca,* que é a própria *inteligência,* auxiliada pelos *sentidos*.

2 O *inatismo* foi defendido — na antiguidade por *Platão,* — e nos tempos modernos por *Descartes* e *Leibnitz*. — Estes escritores concordam em que as idéias da nossa inteligência são *inatas,* mas divergem no *modo* porque explicam esse *inatismo*.

a) *Platão* propôs a seguinte teoria: a alma humana, antes de ser unida ao corpo, viveu, *num mundo ideal,* mais pura e mais unida a Deus, contemplando as ideais eternas. Quando, em castigo das suas culpas, foi encarcerada no corpo, perdeu completamente a memória dos antigos conhecimentos. Todavia, os entes visíveis, quando atuam nas faculdades sensitivas, por serem formados à imagem dos *arquétipos* eternos, determinam a inteligência a recordação dos conhecimentos adquiridos na primitiva visão divina, e latentes na memória num estado de sopor. Desse modo, a ciência da alma humana seria apenas uma *reminiscência*.

b) *Descartes* divide todos os nossos conhecimentos intelectuais em três classes: *adventícios, factícios* e *inatos*. Os conhecimentos *adventícios* são os que adquirimos por intermédio dos sentidos, excitados pela impressão dos seres corpóreos: como, por exemplo, a idéia do *sol*. Os *factícios* são os que o nosso espírito forma, e aos quase nenhuma realidade corresponde; tal é a idéia do *centauro*. *Inatos* são os conhecimentos, que foram impressos, pela ação divina, no nosso espírito, quando este foi criado, e que, pela ação dos sentidos, se recordam e tornam *reflexos;* tal é a idéia do *infinito,* que só Deus (diz ele) podia escrever no nosso espírito. — Todavia *Descartes*, pouco coerente nos seus princípios, afirma explicitamente que em nós não são *inatos* os *conhecimentos,* mas que é *inata* a *faculdade* de os adquirir, e que só nesse sentido deve interpretar-se o *inatismo* da idéia do *infinito*. (Cf. *Lettres Philosophiques,* lettre 33).

181. O inatismo é falso.

a) Todo o sistema, que é contrário à experiência, é falso. Ora, o *inatismo* é contrário à experiência, a qual atesta que os nossos conhecimentos não existiam no nosso espírito, quando este começou a existir, mas que foram e vão sendo adquiridos de dia para dia. Logo, o *inatismo* é falso.

b) Todo o *sistema*, que não está em harmonia com a condição da nossa inteligência, é falso; pois que a operação é um efeito, e todo o efeito deve ser proporcionado a causa. Ora, o *inatismo* não está em harmonia com a condição da nossa inteligência; pois que esta, por estar unida às faculdades sensitivas, deve, no seu exercício e desenvolvimento, experimentar o influxo e o auxílio daquelas faculdades. Logo, o *inatismo* é falso.

e) Todo o sistema, que leva ao *idealismo*, é falso; porque, como veremos, os nossos conhecimentos são *objetivos* ou *reais*. Ora, o *inatismo* leva ao *idealismo*; pois os nossos conhecimentos, se fossem inatos, seriam meras modificações da inteligência, às quais nenhuma realidade corresponderia, visto que a nossa alma, por não ser a causa dos entes criados, não os pode representar. Logo, o *inatismo* é falso.[1]

---

c) *Leibnitz,* seguido por *Wolf,* diz que a nossa alma, no momento da sua criação, recebe de Deus um esquema ou uma representação *confusa* de todo o mundo, e que, em seguida, esse esquema se desenvolve em idéias particulares, claras e distintas, à medida que os objetos sensíveis *parecem* operar no corpo, e, por meio deste, na alma. — Desse modo, a ciência consistiria em tornar claros e distintos os conhecimentos, que já teriam existido no nosso espírito num estado obscuro e confuso.

1 Os adversários respondem que os conhecimentos *inatos,* pelo fato de terem sido infundidos no espírito por Deus, são *reais* ou *objetivos.* — Esse recurso é vão. A *realidade* ou *objetividade* dos nossos conhecimentos é um fato natural, e um fato natural deve derivar de uma causa natural, e não da ação imediata de Deus.

Nenhuma idéia pode ser *inata,* nem a de *ente.* — Porquanto, como dissemos muitas vezes, a nossa inteligência, sendo faculdade de uma alma, que é forma substancial do corpo, deve operar de um modo proporcionado a sua natureza e às condições da sua existência. Por isso, nenhuma idéia pode despontar ou formar-se sem a cooperação dos sentidos. A nossa inteligência é, como diz Aristóteles *(De anima,* 1. III; t. 14), *sicut tabula in qua nihil est scriptum.* Com o andar do tempo, adquire ela muitas e várias idéias, mas sempre relativas a objetos, que *de algum modo* atuaram nos sentidos; e por isso, se um sentido faltar, faltarão também as idéias dos objetos, perceptíveis por esse sentido (assim um cego de nascimento não tem a idéia das cores). — Nem a idéia de *ente* é inata. Também ela, como a de *unidade, bondade,* etc., é abstraída das coisas sensíveis ou dos fantasmas pela luz da inteligência agente.

182. Tradicionalismo. — O *tradicionalismo* ensina que os nossos conhecimentos *intelectuais* derivam única e exclusivamente da *tradição*, ou da *autoridade*, divina ou humana.[1]

A razão é sempre a mesma. Diz S. Tomás: "Primae conceptiones intellectus (possibilis) lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexae *(os axiomas),* sive incomplexae *(as primeiras idéias),* ut ratio *entis* et *unius* et huiusmodi" (*De mag.,* a. 1; — cf. *Summ, Theol.,* p. I, q. 84, aa. 3 et 4). — É necessário nunca perder de vista a grande verdade que S. Tomás exprime nas seguintes palavras: "Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibiliza" *(Sum. Theol.,* p. I, q. 12, a. 12).

Tendo no texto refutado o *inatismo* em geral, devemos dizer alguma coisa acerca das suas espécies.

a) O sistema de *Platão* é falso pelas seguintes razões:

1º) Supõe que as almas preexistem aos corpos, e que a união daquelas com estes é violenta e acidental. Ora, como demonstraremos, é falso que as almas preexistem aos corpos, e, como vimos, a união da alma com o corpo não é violenta nem acidental, mas é natural e substancial.

2º) O *mundo ideal,* em que as almas teriam haurido os seus conhecimentos, e o sopor da alma, proveniente da sua união com o corpo, são invenções gratuitas e repugnantes.

3º) A consciência atesta que, quando aprendemos alguma coisa, não *recordam os* um conhecimento passado e esquecido, mas alcançamos um novo conhecimento, que nunca tivemos.

b) O sistema de *Descartes* é inaceitável pelas seguintes razões:

1º) Supõe que a essência da alma consiste no *pensamento;* pois que, segundo este escritor, a alma., assim como recebe de Deus a essência, assim também recebe o pensamento. Ora, essa suposição é falsa.

2°) Não há razão alguma que justifique a distinção entre idéias *adventícias* e *inatas.* Segundo Descartes, algumas idéias são *inatas* pelo facto de serem *universais* e *necessárias;* mas há muitas idéias, que são *adventícias* e que, todavia, são *universais* e *necessárias.*

c) O sistema de *Leibnitz* é falso pelas seguintes razões:

1º) A nossa alma, sendo finita e especificamente distinta das outras criaturas, não pode ter a representação, embora confusa, do mundo inteiro. Porquanto, só Deus, por ser a causa de todas as coisas, contêm na sua essência infinita a semelhança delas.

2º) Admite uma *harmonia preestabelecida* entre a alma e o corpo, — *harmonia* que, como vimos na *Secção primeira,* repugna.

1 O *tradicionalismo* divide-se em *rigoroso* e *mitigado.*

a) O tradicionalismo *rigoroso,* ensinado por *Bonald* e *Lamennais,* ensina que o homem, sem a tradição oral e por isso, sem a revelação, não pode conhecer

183. O tradicionalismo é falso.

a) É falso no seu *fundamento*. Esse sistema admite que a nossa inteligência não pode formar idéias universais, nem conhecer os mais gerais princípios da metafísica e da moral. Ora, tal opinião é falsa. Com efeito, a nossa inteligência, sendo dotada de força comparativa e abstrativa, forma idéias universais, e, apoiando-se no princípio de *causalidade* e na idéia do bem, eleva-se dos efeitos às causas, e descobre muitas verdades da ordem especulativa e moral. Logo, o *tradicionalismo* é falso no seu *fundamento*.

b) É falso na sua *essência*. O *tradicionalismo* ensina que todos os nossos conhecimentos intelectuais derivam exclusivamente da *revelação*, do *magistério externo* e da *palavra*. Ora, isto é falso. Porquanto, a *revelação*, o *magistério externo* e a *palavra*, embora sejam *auxílios* para a aquisição de *muitos* conhecimentos, não podem ser a *única* e *exclusiva causa*, de *todos*; pois que o ato de fé supõe um ato de razão, visto que não acreditaríamos na autoridade dos outros, se não conhecêssemos que é necessário acreditar. Logo, o *tradicionalismo* é falso na sua *essência*.

e) Leva a *conseqüências* absurdas. Com efeito, supondo o ato de fé um ato de razão, esta faculdade, se fosse por si mesma incapaz de alcançar toda e qualquer verdade, não poderia aceitar nenhuma das verdades ensinadas pela tradição; porque não poderia conhecer com certeza a autoridade do testemunho. Daí o *cepticismo universal*.[1]

---

nenhuma verdade; porque o homem não pode pensar sem o auxílio da *linguagem,* e esta não pode ser inventada pelo homem.

b) O tradicionalismo *mitigado,* que teve por principais autores e defensores M. *Bonetty* e o P. *Ventura,* sustenta que a tradição *oral* e por isso, a *linguagem* não são necessárias para descobrir *todas* as verdades, mas só para adquirir as verdades da ordem *metafísica* e da *moral.*

1 Tendo refutado, no texto, o *tradicionalismo* em geral, refutemos agora a sua dúplice espécie.

a) O tradicionalismo *rigoroso* é falso.

a) Porquanto, este sistema supõe que o homem não pode pensar nem refletir, sem o auxílio da *linguagem.* Ora, esta suposição é falsa, — não só porque a idéia procede a *linguagem* (primeiramente pensamos e depois manifestamos o pensamento), — mas também porque a *linguagem* não pode entender-se, sem primeiro se entender a relação *convencional* entre as palavras e as idéias, que elas exprimem (aliás a palavra não poderia sugerir idéia alguma). — Para um homem destituído de idéias a linguagem é incompreensível (Cf. S. Thom. *opusc.* 13). — Por

isso, o princípio da evolução da nossa inteligência não depende do magistério externo (aliás a inteligência nunca chegaria a desenvolver-se); mas esse magistério limita-se a ensinar o modo de comparar as idéias, que o discípulo já possui, e o modo de as deduzir umas de outras.

b) De mais, é falso que o homem não possa inventar a *linguagem.* Porquanto, o homem tem uma tendência natural — não só para pensar e para manifestar os seus pensamentos, — senão também para a produção orgânica da palavra. Ora, isto basta para ele poder indicar uma coisa material com um som *articulado,* e depois servir-se das palavras, que indicam coisas materiais, para indicar as imateriais.

Advertimos que, embora o homem *possa* inventar a *linguagem,* contudo é certo que de *fato* não a inventou, mas lhe foi infundida pelo Criador. — E aqui não podemos deixar de referir uma teoria dos *nacionalistas,* seguida ultimamente por *E. Renan (De l'origine du langage,* c. XII), segundo a qual a *linguagem* seria um produto *espontâneo* do homem. Esta teoria é falsa. Se assim fosse, todos os homens falariam a mesma língua, e, para a aprenderem, não precisariam de ensino. — Voltaremos ao assunto.

b) O tradicionalismo *mitigado* é falso. Porquanto, a nossa inteligência, para se elevar ao descobrimento das principais verdades da ordem metafísica e moral, basta que aplique os *princípios* aos casos concretos e particulares. Está averiguado que homens, que nunca ouviram o som da palavra humana, só pela contemplação das criaturas se elevaram a contemplação do Criador, e descobriram os princípios da moralidade e do bem.

A nossa conclusão é certa também *teologicamente.* — O Concilio Vaticano definiu que a razão pode demonstrar e demonstra os fundamentos da fé, que são a existência de Deus, a sua veracidade, o facto da revelação sobrenatural, etc. (Const. *De fide cath.).* — A S. Congregação do *Index* obrigou M. *Bonnetty* a subscrever as seguintes proposições: — 1) Ratiocinatio Dei existentiam... cum *certitudine* probare potest. — 2) Rationis *usus fidem praecedit...* et ad eam conducit. (Cf. *Denzinger,* n. 1506).

Todavia é necessário evitar os extremos. Se a razão humana não precisa da tradição nem da revelação para se elevar aos primeiros principies da ordem metafísica e moral, não pode concluir-se que a divina revelação é inútil. Porquanto, a revelação divina abrange as verdades da ordem *sobrenatural,* e as verdades da ordem *natural.* Ora, a revelação das verdades *sobrenaturais,* suposta a elevação do homem ao estado sobrenatural, não só é útil, mas é *necessária.* A revelação das verdades *naturais,* se não é necessária, é *útil;* porque, sem ela, poucos homens, depois de muito tempo, teriam aprendido poucas verdades, e essas misturadas com erros, quando *todos* os homens, desde o princípio da sua existência e sem mistura de erro, devem saber as verdades, de que depende a sua felicidade, presente e futura. Diz S. Tomás: "Salubriter divina providit clementia ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore" *(C. Gentes,* 1. I, c. 4).

184. Ontologismo. — O *ontologismo* ensina que a nossa inteligência tem uma *intuição direta* e *constante* da essência de Deus, e que, existindo em Deus as idéias arquétipas de todas as coisas criadas, nele contemplamos o universo.[1]

185. O ontologismo é falso.

a) Esse sistema admite que Deus é o objeto, *continua* e *intuitivamente* presente à nossa inteligência; de modo que esse conhecimento

---

1 O *ontologismo* teve *Nicolau Mallebranche* por fundador, e V. *Gioberti* e *A. Rosmini* por principais defensores.

a) *Mallebranche* dizia que Deus, não podendo ser percebido por uma idéia distinta dele, é objeto de uma *intuição* ou visão *direta* e *imediata,* e que nessa visão percebemos todas as outras coisas, à excepção do sujeito pensante, que é atingido pela consciência.

b) V. *Gioberti* ressuscitou, neste século, o sistema *ontológico.* A teoria deste escritor, embora na essência concorde com a de *Mallebranche,* todavia nas circunstâncias difere sensivelmente. Diz assim: deve distinguir-se um dúplice pensamento: um *imediato* e *direto,* que é a *intuição;* outro *mediato* e *indireto,* que é a *reflexão,* pela qual consideramos e explicamos o objeto percebido pela *intuição.* — A *reflexão* não pode exercer-se senão por meio de sinais; daí a necessidade da linguagem, comunicada pela revelação. A *intuição,* porém, é natural ao homem desde o princípio da vida intelectual, e o seu objeto imediato é a *Idéia,* isto é, a Verdade absoluta e eterna, que é Deus. — Identificando-se a primeira Idea do nosso espírito com o primeiro Ente, segue-se que o primeiro *psicológico* se confunde com o *primeiro ontológico,* e ambos formam um *primeiro,* que é o *primeiro filosófico.* — Ora, este Ente, que está sempre presente ao nosso pensamento, percebe-se como é em si mesmo, isto é, atualmente criador de todas as coisas finitas. Nessa percepção, pois, o nosso espírito descobre três realidades: o Ente supremo, a criação livre, e as coisas finitas existentes pela criação. Daí a fórmula: o *Ente cria o existente,* isto é: *Deus cria o mundo.*

c) *Rosmini* ensinou o *ontologismo* da maneira seguinte. Disse que Deus, quando produz a nossa alma, irradia nela a idéia universal do ser, ou o *ser ideal,* em que a alma vê tudo. Este *ser ideal,* segundo *Rosmini, é o próprio Deus, o Verbo divino* (*Rinnovamento della Filosófica,* lib. 3, c. 52). — Desse modo, *"na esfera do criado manifesta-se à inteligência humana alguma, coisa de divino em si mesmo, isto é, que pertence à natureza divina"* (*Teosofia,* v. 4, nº 2). — Nas suas últimas obras, este escritor dá ao ser *ideal o* nome de ser *virtual* e *inicial.* "O ser *virtual* e *inicial* (diz *Rosmini)* ou o *ser visto por intuição natural* é necessário. Mas ele não é ente: logo, é alguma coisa de um ente. Mas esse ente, de que aquele é alguma coisa, não pode ser contingente, pois que o contingente é oposto ao necessário. Logo, o *ser,* que o homem contempla por *intuição,* é alguma coisa de um *ente necessário* e *eterno,* que cria, determina e limita todos os entes contingentes, e este ser é Deus" (*Teosofia,* v. 1, 1. 2, sez. 2, c. 2 a 5, nº 298). — Depois desta manifestação do ente *ideal* ou *virtual,* a nossa alma aplica às sensações deste ou daquele objeto a *idéia* do ser *virtual* ou *inicial,* e pronuncia o juízo: o *que sinto é.* Estes juízos formam os nossos conhecimentos.

de Deus é a causa de todos os outros conhecimentos. Ora, isto é falso. Nenhum homem tem consciência de que é dotado da visão *intuitiva* de Deus, — visão que, se existisse, não escaparia a reflexão, tratando-se do principal objeto do nosso pensamento. Logo, o *ontologismo* é falso.[1]

b) A visão *direta* ou *intuitiva* de Deus não só não existe, mas *agora* é absolutamente impossível. Na verdade, para isso seria necessário que Deus se unisse a nossa inteligência, — ou por uma *espécie inteligível*, — ou pela *sua essência divina*. Ora, Deus não pode unir-se a nossa inteligência por uma *espécie inteligível*; pois toda a *espécie inteligível*, sendo criada e finita, não pode representar o Ente incriado e infinito, nem pode unir-se pela sua *essência divina*; pois que a *essência divina*, sendo puríssima e infinita, não pode ser o objeto proporcionado de nenhuma inteligência criada, muito menos da nossa inteligência, que, embora espiritual, está, contudo, unida a matéria e *diretamente* só percebe o *imaterial* existente na *matéria*. Logo, o *ontologismo* é falso.[2]

---

1 Nem se diga que, nesta visão de Deus, não contemplamos propriamente a *Essência divina,* mas só as *idéias arquétipas* das coisas criadas. Em Deus as idéias arquetipas identificam-se com a própria Essência divina, porque essas idéias são a própria Essência enquanto se refere às criaturas. Além disso, o conhecimento *relativo* de um ente é *posterior* ao seu conhecimento *absoluto,* isto é, um ente percebe-se primeiramente em si e depois com relação aos outros entes. Diz o Angélico Doutor: "Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina Essentia est ratio omnium eorum quae fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam, nisi respectum ad creaturas; tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est objectum beatitudinis, quam illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes"(*Sum. Theol.,* 2-2, q. 173, a. 1; cf. *De ver.,* q. 12, a. 6).

2 O argumento é convincente. Dá-se o conhecimento *imediato* ou a visão de um objeto, quando a forma ou o princípio, pelo qual o objeto é conhecido, é *próprio* do mesmo objeto, de modo que ele, na ordem intencional e de cognoscibilidade, é perfeitamente semelhante ao objeto. Ora, quando se trata do conhecimento *imediato* ou da *visão* de Deus, tal princípio não pode ser alguma coisa criada e distinta de Deus, porque a criatura tem apenas uma analógica semelhança com Deus. Logo, deve ser a própria Essência divina. Mas a Essência divina não pode ser ato ou forma inteligível da inteligência criada, porque a potência e o ato devem pertencer ao mesmo gênero, e a Essência divina nem *genericamente* convém com a faculdade cognoscitiva criada. Ouçamos o S. Doutor: "Essentia divina non est *natura lis* forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde forma naturalis intellectus non potest esse, nisi sit illius generis, in quo est potentia

e) O *ontologismo* admite ou deve admitir três pontos: — que o nosso espírito, desde a sua criação, está *continuamente* pensando, pois que a visão *intuitiva* de Deus seria *primordial* e *continua*; — que o objeto *proporcionado* da nossa inteligência não é o *imaterial na matéria*, mas o *imaterial puro*, pois Deus é puríssimo espírito; — que a mesma inteligência, no exercício da sua atividade, não depende, de nenhum modo, dos sentidos, pois que Deus não está ao alcance dos sentidos. Ora, esses três pontos, como demonstramos, são falsos. Logo, o *ontologismo* é falso.[1]

---

creati intellectus; unde forma sensibilis, quae est alterius generis, non potest esse forma ipsius (intellectus creati), sed forma immaterialis tantum, quae est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivae potentiae creatae, ita Essentia divina est supra ipsum; unde Essentia divina non est forma, ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati" *(De ver.,* q. 8, a. III). — Por isso, a inteligência criada, para que possa unir-se imediatamente a Essência divina, deve ser revestida e confortada pela luz sobrenatural da glória. — Os *ontologistas* destroem a diferença essencial entre a ordem natural e a sobrenatural. Porquanto, a diferença entre a visão beatifica e a visão natural de Deus, apregoada por esses escritores, não seria essencial, mas apenas *acidental,* porque a beatifica seria apenas mais viva e intensa que a natural, mas o mais e o menos não mudam a espécie. E neste caso a nossa alma não precisaria da luz da glória para ver a Essência divina: o que é contrário à doutrina da Egreja, que, no Concílio de Vienna, condenou o seguinte erro dos Beguardos e Beguinas: "*Anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad videndum Deum.*

1 Além disso, se o homem tivesse a intuição *direta* e *imediata* da Essência divina, não só seria perfeitamente feliz, mas nem poderia cometer nenhum erro ou ter alguma dúvida no conhecimento de Deus e dos seus atributos. Ora, esses conseqüentes são claramente falsos. Diz S. Tomás: "Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est Deus, qui est veritas prima et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum; quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo; unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea, quae dicuntur de Deo; quod experimento patet esse falsum. Et iterum, ea quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certíssima, unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse" (In Boet. *De Trin.*, q. I, a. 3).

Não admira, pois, que a Igreja, guarda e mestra infalível da verdade, condenasse, pela Congregação do S. Ofício (12 Set. 1861), sete proposições, que encerram o *ontologismo*, das quais a primeira é a seguinte: "Imediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale".

São muitas e diversas as dificuldades, opostas pelos *ontologistas*. Apresentamos, para a solução das principais, alguns princípios. — 1º) Todas as coisas criadas recebem de Deus o ser o a inteligibilidade. Mas, assim como o ser

das coisas, embora derive de Deus, não é constituído *formalmente* pelo próprio ser de Deus, assim também a inteligibilidade das coisas, embora seja uma participação da inteligibilidade divina, todavia não é constituída formal e intrinsecamente por ela. Por isso, Deus não é causa *formal* do nosso conhecimento, mas é somente causa *eficiente*, porque faz com que as coisas sejam inteligíveis, e com que a alma tenha a faculdade de entender e atualmente entenda, sendo Ele a causa primeira e universal de todo o ser. Por isso, a luz intelectual, de que é revestida a nossa alma, não é Deus, mas deriva de Deus (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 12, a. 2). — 2º) Quando se diz que todas as coisas são por nós conhecidas na primeira Verdade, e que é por meio desta que do tudo se julga, não se deve entender que a Verdade incriada é o princípio pelo qual entendemos e julgamos, mas que pela luz, que Deus nos infundiu e que é uma semelhança da sua luz infinita, conhecemos e julgamos de todas as coisas. — 3º) Deus está presente à nossa inteligência — não como objeto ou forma inteligível, — mas como princípio eficiente e causa conservadora. — 4º) Deus é o primeiro inteligível em si mesmo e em relação â inteligência divina, mas não em relação à inteligência criada. O ser divino está fora do gênero de toda a inteligência imita, e por isso, é proporcionado unicamente para a inteligência divina. — 5º) O ente infinito não pode ser conhecido pelas espécies, abstraídas dos entes finitos, de um modo *adequado* e por um conhecimento *próprio*, mas pode ser conhecido de um modo *inadequado* e por um conhecimento *analógico*. — 6º) A ordem lógica ou do conhecimento deve corresponder à ordem ontologica ou da realidade — enquanto a inteligência deve conhecer as coisas como são em si mesmas, de modo que o que se afirma das coisas se encontre verdadeiramente nelas, — e não enquanto a ordem dos conhecimentos deva seguir a ordem das existências, de modo que seja conhecido primeiramente o que primeiramente existe (se assim fosse, nunca poderíamos subir dos efeitos a causa, pois o efeito é naturalmente posterior à causa).

Façamos agora uma breve crítica do *ontologismo* de *Mallebranche*, de *Gioberti* e de *Rosmini*.

a) O *ontologismo* de *Mallebranche* é falso, não só pelas razões apresentadas no texto, mas também pelas seguintes:

1ª) *Baseia-se num falso fundamento*. Porquanto, supõe que se não possa perceber o Ente supremo por uma idéia, que seja distinta d'Ele. Ora, isto é falso; pois, se não podemos ter uma idéia, que seja distinta de Deus e ao mesmo tempo *adequada*, podemos ter e efetivamente temos uma idéia, que é distinta de Deus, embora *inadequada* e infinitamente distante do objeto, que ela representa.

2ª) *Mallebranche*, como todos os *Ontologistas*, confundem o Ente supremo e infinito com o ente comum e abstrato. Ora, esta confusão leva ao *panteísmo*. Com efeito, o ente comum e abstrato é um atributo essencial das criaturas, pois que dizemos: o homem é ente, o sol é ente, etc. Logo, se o ente comum e abstrato é o próprio Deus, Deus será o atributo essencial das criaturas, e teremos inevitavelmente o *panteísmo*.

b) O *ontologismo* de *Gioberti* é mais absurdo que o de *Mallebranche*.

1º) *Gioberti* diz que nós, pela *reflexão*, percebemos clara e distintamente o que obscura e confusamente tínhamos percebido pela *intuição*. Ora, pela *intuição*, não só teríamos percebido o próprio Deus, mas também o mundo, e o ato, com que Deus o cria. Logo, pela *reflexão*, deveríamos perceber conjuntamente todos esses três objetos. E, todavia, não é assim; pois a consciência atesta que, se percebemos o mundo, não percebemos o próprio Deus atualmente criador.

2º) Une o *tradicionalismo* ao *ontologismo*, porque admite a necessidade da linguagem para o primeiro ato da reflexão; quando é certo que a inteligência humana, embora dependa das faculdades sensitivas, todavia pode encetar e executar as suas operações, sem precisar de algum auxílio exterior. — Nem se diga que a palavra serve para determinar ou limitar o objeto da reflexão. Porquanto, esse objeto ou é infinito, ou finito. Se é infinito, não pode nem deve ser determinado ou limitado. Se é finito, já não precisa ser determinado ou limitado.

3º) Esse sistema leva ao *panteísmo*. Na verdade, *Gioberti* diz que as substâncias criadas são destituídas de toda a inteligibilidade. Se as substâncias criadas são destituídas de toda a inteligibilidade, são também destituídas de toda a realidade; pois aquela é uma conseqüência necessária desta. Se as substâncias criadas são destituídas de toda a realidade, haverá uma única substância, que é a incriada. Ora, isto é *panteísmo*. — A inteligibilidade das coisas, e por isso, a sua realidade, segundo *Gioberti,* é a Idea, é Deus. Diz assim: "A Idéia, sendo a própria inteli*gibilidade das coisas, irradia a si mesma e o mundo com o próprio esplendor*". (*Introd.*, p. 8).

c) O sistema de *Rosmini* é inaceitável, não só porque contém o ontologismo, mas também porque leva ao panteísmo e ao idealismo.

1º) Contém o ontologismo. Porquanto, *Rosmini* ensina que o ser ideal ou *virtual* se manifesta imediatamente a nossa inteligência. Ora, esse ser *ideal* ou *virtual*, segundo o mesmo escritor, é o *próprio Deus*, é o *Verbo divino*. — É verdade que *Rosmini* ensina que o ser *ideal* ou *virtual*, por não exprimir a subsistência divina, Dão deve nem pode ser chamado *Deus*. Mas esta emenda é inútil para o escopo. Porquanto, a razão, aduzida por *Rosmini*, seria válida, se o ser *ideal* ou *virtual* fosse apenas uma noção abstrata, isto é, formada pela contemplação das criaturas; porque então poderíamos considerar uma propriedade divina, sem considerar as outras. Mas não é assim. Aquele ser *divino*, que intuitiva e continuamente se manifestaria a nossa inteligência, não é, na opinião de *Rosmini*, uma noção abstrata, formada pela contemplação das criaturas, mas é uma coisa *concreta*, isto é, percebe-se como está *em si* (*Teosofia*, V. II, p. 165). Ora, tudo o que é *divino*, como está, *em si*, é o propino Deus. Logo, é o próprio Deus que se manifesta a inteligência, quando ela contempla o ser *inicial* ou *virtual*.

2º) *Leva ao panteísmo*. Para *Rosmini*, o ser *inicial*, que é o próprio *ser* do Verbo divino (excetuada a existência), é o ser de que toda e cada uma das criaturas é essencialmente constituída; e por isso, o ente finito é um termo ou forma imprópria do próprio ser; o ser das criaturas não é *feito*, mas *posto*; e, quando a criatura perece, o ser não *perece, retira-se* da própria criatura (*Teosofia*, vol. I, p. 269 e 350). Se o ser das criaturas não é *feito* ou *criado*, o *panteísmo* é inevitável.

186. Sensualismo. — O *sensualismo* ensina que *todos* os nossos conhecimentos, não só os sensitivos mas também os intelectuais, derivam única e exclusivamente das nossas faculdades *sensitivas*.[1]

3º) *Leva ao idealismo. Rosmini* diz que percebemos os objetos externos, aplicando o ser *inicial* às sensações. Mas, se refletirmos que, segundo *Rosmini*, as nossas sensações não são objetivas, mas inteiramente subjetivas, e que o ser *ideal* ou *inicial*, que se manifesta a inteligência, não deriva das coisas criadas mas do próprio Deus, deveremos concluir que o nosso conhecimento não é *objetivo* e *real*, mas é um fantasma vão e estéril.

Nesse ponto *Rosmini* concorda com *Kant*, com a diferença que este admite a necessidade de muitas formas inatas, produzidas pelo nosso próprio espírito, ao passo que o escritor italiano admite uma só idéia inata, proveniente da *imediata* intuição de Deus.

O sistema de *Rosmini* foi condenado pela Igreja, com o decreto da Suprema Congregação do S. Oficio do dia 14 de dezembro de 1887. — É a proposição 37ª que contém o *ontologismo*.

1 O sensualismo foi seguido — na antiguidade por *Leucippo*, *Demócrito*, *Epicuro*, — e nos tempos modernos por *Locke*, *Condillac*, *Laromiguiere*, *Comte*, *Mill*, *Taine*, *Bain*, *H. Spencer*, e por todos os *materialistas* e *positivistas*.

a) *Leucippo*, *Demócrito*, *Epicuro*, querendo explicar a origem dos nossos conhecimentos intelectuais, disseram que dos corpos se destacam umas imagens ou superfícies subtilíssimas, as quais, atravessando o ar, penetram no cérebro e na alma.

b) *Locke*, escritor inglês (1632-1704), seguindo as pisadas do francês *P. Gassendi* (1592-1655), e do inglês *T. Hobbes* (1588-1679), ensinou a seguinte teoria: a causa única de todas as nossas idéias é constituída pela *sensação* e pela *reflexão*. Pela *sensação* percebemos os *objetos externos*, que chegam a nossa alma pelos órgãos dos sentidos externos, e que são as *cores*, os *sabores*, etc. Pela *reflexão* percebemos os objetos da sensibilidade interna, que são as *operações*, com que a alma percebe os objetos externos. Enquanto reflete sobre as suas operações, a alma forma novas idéias, diversas das idéias dos objetos externos, como são as idéias de *percepção*, de *dúvida*, de *pensamento*, de *volição*, etc. É, pois, pela *sensação* e pela *reflexão* que adquirimos todos os conhecimentos.

c) *Condillac*, francês (1715-1780), aceitou os princípios de *Locke*, mas levou o *sensualismo* ao exagero. Principiou por dizer que o homem é mera máquina; em seguida, gradual e sucessivamente, atribuiu-lhe este ou aquele sentido, esta ou aquela sensação; finalmente concluiu que todas as operações da alma são apenas diversos aspectos ou diversas *transformações* da sensação. — Descendo ao particular, *Condillac* enumerou seis operações ou faculdades da alma, a saber: a *atenção*, a *comparação*, o *juízo*, a *reflexão*, a *imaginação* e o *raciocínio*. A atenção é a mais viva e intensa das sensações determinadas pelos objetos externos. A *comparação* é uma dúplice atenção a dois objetos. O *juízo* é a justaposição dos objetos da comparação,

para se conhecer a sua conveniência ou desconveniência. A *reflexão* é uma atenção mais intensa. A *imaginação* é a síntese das qualidades percebidas pelos sentidos. O *raciocínio* é a dedução de um juízo de outro. — Na opinião, pois, de *Condillac*, o conhecimento é uma *sensação transformada*.

d) *Laromiguiere* (1756-1837) procurou mitigar a doutrina de *Condillac*, dizendo o seguinte: além da *sensação*, deve admitir-se uma força ativa, que opera nas próprias sensações. Esta atividade divide-se em três faculdades, que são a *atenção*, a *comparação* e o *raciocínio*. A inteligência humana, pois, compreende três faculdades. Pela atenção, que concentra a atividade, — pela *comparação*, que divide a mesma atividade e que é uma dúplice atenção, — pelo *raciocínio*, que ainda a divide e que é uma dúplice comparação, o espírito torna-se uma faculdade (*Leçons de philos.*). — De onde se vê que, na opinião desse escritor, a *atenção*, operando nas sensações, é única causa da origem das idéias. É uma reprodução do sistema de *Locke*.

e) *A. Comte* (1798-1857) renovou o *sensualismo*, inventando uma teoria, a que deu o nome de *positivismo*. — Digamos alguma coisa acerca da *natureza* e das *bases* desse sistema, que tantos espíritos tem iludido.

a) *Positivismo*. — O *positivismo* admite que o espírito humano é capaz de atingir as verdades *positivas* ou da ordem experimental, mas não é capaz de resolver as questões *metafísicas*, que não podem ser verificadas pela observação ou pela experiência *sensível*.

O *positivismo*, pois, admitindo, como certo, só o que está sujeito aos métodos da observação e da experiência *sensível*, não conhece senão os fatos e as leis, que os regulam e que não passam de *fatos* gerais. A *origem* e a *essência* dos seres, como também as *causas supremas* e *finais*, são coisas desconhecidas e impenetráveis. — Por isso, pode dizer-se que o *positivismo* é um *dogmatismo físico* e um *cepticismo metafísico*. É um *dogmatismo físico*; pois que afirma a objetividade do mundo físico. É um *cepticismo metafísico*; porque não quer pronunciar-se acerca da existência e da natureza dos objetos metafísicos.

b) *Bases do positivismo*. — *A. Comte* funda o seu sistema sobre duas *bases*, que são a *lei dos três estados* e a *classificação das ciências*.

c) *Lei dos três estados*. — A *lei dos três estados*, inventada para expulsar a *metafísica* fora dos limites do saber humano, representa, segundo *Comte*, a história da evolução científica.

Diz *Comte* que o espírito humano, no seu desenvolvimento, passou sucessivamente por três estados, que são: 1º) o estado teológico ou fictício, que tem diferentes fases (fetichismo, politeísmo e monoteísmo), e em que o espírito humano explica os fenômenos por meio de vontades transcendentes ou de agentes sobrenaturais; — 2º) o estado metafísico ou abstrato, em que o espírito humano explica os fenômenos por meio de forças ou entidades ocultas e abstratas, como o princípio vital, etc.; — 3º) o estado positivo ou cientifico, em que o espírito humano explica os fenômenos, subordinando-os a leis experimentalmente demonstradas. Todas as ciências passaram pelos dois primeiros estados, e só se constituíram, quando

chegaram ao terceiro. O estado positivo, pois, é o termo fixo e definitivo, em que o espírito humano descansa e encontra a ciência.

d) *Classificação das ciências.* — Partindo do princípio de que o objeto da ciência é só o *positivo*, isto é, só o que pode estar sujeito ao método da observação e da experiência sensível, *A. Comte* não reconhece senão as ciências *experimentais* ou positivas, que tratam dos *fatos* e das suas *leis*, e que, *dispostas na sua ordem hierárquica*, são as seguintes: a *matemática*, a *astronomia*, a *física*, a *química*, a *biologia*, e a *sociologia*.

Esta teoria, cujos vestígios se encontram principalmente em *Turgot*, *Saint-Simon*, acha-se exposta e largamente desenvolvida no livro de *Comte*, intitulado: *Cours de Philosophie Positive*.

f) *Stuart Mill* (*Philosophie de Hamilton*), *A. Bain* (*Les Sens et l'Intelligence*), e *H. Taine* (*De l'Intelligence*), deram origem a um novo sistema, chamado *associacionismo*. — Eis o resumo desta teoria:

As nossas idéias não passam de sensações *associadas*.

Basta que dois fatos ou duas idéias sejam uma vez percebidas simultaneamente, para que os dois fenômenos adquiram a *tendência* para se reproduzir ao mesmo tempo. Se, por qualquer circunstância, se reproduzir bastantes vezes a mesma associação, aquela tendência transforma-se em *hábito*; e este, fortalecido pela experiência, é *irresistível*.

Ora os dois fatos ou as duas idéias, assim *associadas*, dão origem a certos juízos, que são *universais* e *necessários*; — *necessários*, porque é impossível separar os dois elementos, que os constituem; — *universais*, porque as associações, em que se fundam, são comuns a todos os homens.

Tal é a origem do todos os *princípios da razão*, nos quais se baseiam todas as ciências, tanto *experimentais* como *racionais*.

As ciências *experimentais* ou *positivas* baseiam-se sobre a *indução*, que é uma *invencível expectativa dos mesmos conseqüentes depois dos mesmos antecedentes*. Mas esta *expectativa* é um hábito resultante da experiência, a qual atesta que *ao mesmo antecedente sucede sempre o mesmo conseqüente*. É o pretendido *princípio de causalidade*.

As ciências *matemáticas* ou *racionais* derivam também da experiência; pois todos os *axiomas* não passam de verdades *experimentais*. Assim o *princípio da contradição* é um hábito contraído pela experiência, que muitas vezes atestou que a *afirmação e a negação são dois atos do espírito, que se excluem naturalmente*.

g) *Herbert Spencer* (*Principes de Psychologie*), seguido por *Lewes*, *Murphy* e pela escola *evolucionista*, procurou remediar aos inconvenientes do *associacionismo* por meio da teoria da *hereditariedade*, dizendo que os *princípios da razão* não passam de *hábitos hereditários*. — Daí o nome de *hereditarismo*, dado ao sistema de *Herbert Spencer*.

O escritor inglês expõe assim a sua teoria: o *hábito* é o princípio que explica tudo. Mas o *hábito* não fica *individual*. Toda a percepção, toda a *associação*, fortalecida pelo *hábito*, tende para se tornar *orgânica*, isto é, transmissível pela *hereditariedade*. Desse modo, o *hábito* do pai torna-se natureza do filho. Cada geração acrescenta

187. O sensualismo é falso.

a) Se a causa necessária e suficiente de *todos* os nossos conhecimentos fosse constituída pelos *sentidos*, não poderíamos ter noções de coisas *abstratas* e *imateriais*; pois que pelos sentidos só percebemos o *concreto* e o *singular*. Ora, possuímos noções de coisas *abstratas* e *imateriais*, como são as noções de *virtude*, de *justiça*, de Deus, etc. Logo, a causa necessária e suficiente de *todos* os nossos conhecimentos não é constituída pelos *sentidos*.

b) O *sensualismo* admite que *todas* as nossas faculdades são sensitivas e orgânicas. Ora, essa opinião é absurda; visto que, como demonstramos, o homem é dotado de inteligência, e essa é uma faculdade *espiritual*; pois que os objetos, que ela percebe, são espirituais. Logo, o *sensualismo* é falso.

e) O *sensualismo* destrói o fundamento de todas as ciências. Na verdade, todas as ciências baseiam-se em princípios universais, absolutos e imutáveis, de que deduzem conclusões necessárias e independentes das coisas contingentes e mutáveis. Ora, se todos os nossos conhecimentos derivassem única e exclusivamente dos *sentidos*, as ciências fundar-se-iam sobre bases mutáveis e contingentes; porque mutáveis e contingentes são os conhecimentos *sensitivos*. Logo, o *sensualismo* é falso.[1]

---

alguma coisa aos hábitos recebidos das gerações anteriores. E, como as gerações sucessivas obedecem a *lei suprema da evolução*, os *hábitos* tornam-se constantes e imutáveis, e constituem as *formas do pensamento*, os *princípios da nossa razão*.

Como se vê, o *hereditarismo* e o *associacionismo* em parte concordam, e em parte diferem entre si. — Concordam em que ambos reconhecem a experiência, como fonte única dos nossos conhecimentos. — Diferem em que — no *associacionismo* a experiência, que se diz a fonte dos nossos conhecimentos, é *individual*, — ao passo que no *hereditarismo* a experiência é *coletiva*, pois que é de *todas as gerações passadas*.

1 Refutemos agora as diversas espécies do *sensualismo*.

a) O *sensualismo* de *Leucippo*, de *Demócrito* e de *Epicuro* é falso.

1º) Esse sistema confunde a inteligência com os sentidos; quando é certo que aquela, por ser espiritual e imaterial, é distinta e diversa destes que são orgânicos e materiais.

2º) Repugna que dos corpos se destaquem certas imagens ou superfícies subtilíssimas, para, através do ar, penetrarem no cérebro e na alma. Na verdade, essas imagens ou superfícies são materiais e acidentais. Ora, uma coisa material não pode penetrar num outro objeto material (pois a matéria é naturalmente impenetrável), nem uma coisa acidental pode separar-se do sujeito que a sustenta.

188. Idealismo. — O *idealismo* ensina que todos os nossos conhecimentos derivam única e exclusivamente da *inteligência*, sem nenhuma

---

3º) Se fosse verdadeiro tal sistema, todos os nossos conhecimentos deveriam estar encerrados na esfera do sensível e do concreto. Mas não é assim; porque a nossa inteligência forma idéias espirituais e abstratas.

b) O sistema de *Locke* é absurdo pelas seguintes razões.

1º) Confunde a inteligência com os sentidos, e por conseqüência nega a espiritualidade da nossa alma, — confusão e negação que são absurdas.

2º) A nossa inteligência percebe objetos abstratos e imateriais. Mas não os poderia perceber, se fosse verdadeiro o sistema de *Locke*. Porquanto, segundo esse escritor, a *sensação* e a *reflexão* são a causa dos nossos conhecimentos. Ora, pela *sensação* e *reflexão* não podemos perceber objetos abstratos e imateriais; pois pela *sensação* só percebemos objetos concretos e materiais, e pela *reflexão* percebemos de um modo mais distinto os mesmos objetos, que foram percebidos de um modo confuso pela *sensação*, e que são concretos e materiais. Logo, o sistema de *Locke* é absurdo.

c) Não menos absurdo é o *sensualismo* de *Condillac*. Na verdade:

1º) Esse escritor, não reconhecendo em nós outras faculdades senão as sensitivas, rebaixa o homem a condição dos animais irracionais.

2º) *Condillac* reduz todas as forças a *sensibilidade*, e depois diz que a sensibilidade se transforma em faculdades. Ora, isto é contraditório. Aquela transformação deve necessariamente supor uma faculdade ou uma força, que opere na sensibilidade para a transformar. Essa força não pode ser a própria sensibilidade, porque o artista distingue-se da matéria em que opera. Logo, devemos dizer — ou que a sensibilidade não se transforma em faculdades, — ou que nem todas as forças se reduzem a sensibilidade.

3º) As faculdades, que *Condillac* enumera, não podem explicar-se unicamente pela sensação. Na verdade, esse escritor diz que a *atenção* é a sensação de um objeto, que nos impressiona. Ora, isto é falso; não só porque muitas vezes a nossa atenção se fixa em objetos meramente espirituais, que não impressionam as nossas faculdades sensitivas, — mas também porque muitas vezes, diante de uma vivíssima sensação, produzida por um objeto, distraímos a nossa atenção para um objeto diverso e até contrário. — O *juízo* também não pode ser explicado pela *sensação*. Porquanto, a inteligência não pode emitir um juízo, sem conhecer a relação entre o sujeito e o predicado. Ora, esta relação, por ser uma coisa abstrata, não pode ser percebida pelas faculdades sensitivas, que só percebem objetos concretos. — Se a *atenção* e o *juízo* não podem ser explicados pela *sensação*, muito menos o poderá ser o *raciocínio*. Com efeito, quando *raciocinamos*, estabelecemos, como princípio e base, uma verdade universal, de que deduzimos uma conclusão particular. Ora, a verdade universal não pode ser percebida pelos sentidos, mas só por uma faculdade inorgânica ou espiritual. — Diga-se o mesmo com relação às outras faculdades, enumeradas por *Condillac*.

d) O sistema de *Laromiguiere* é falso.

1º) Se todas as nossas faculdades se reduzissem a *atenção*, como anterior a esta é só a *sensação*, todos os nossos conhecimentos seriam sensitivos; pois que pela *atenção* não percebemos novos objetos, mas refletimos sobre os objetos anteriormente percebidos.

2º) Sendo o sistema de *Laromiguière* uma reprodução do de *Locke* (com a única diferença que o escritor francês atribui a *atenção* tudo o que o escritor inglês atribui a *reflexão*), aquele refuta-se com os mesmos argumentos com que foi refutado este.

e) O *positivismo* de *Comte* é falso na sua *natureza* e nas suas *bases*.

a) É falso na sua *natureza* pelas seguintes razões:

1º) Esse sistema, só reconhecendo como certo o que está ao alcance dos sentidos, admite o *sensualismo* com todos os antecedentes e conseqüentes. Ora, o *sensualismo*, como demonstramos no texto, é falso.

2º) Supõe que a experiência atesta simplesmente os *fatos*, e não leva até ao descobrimento da *causa*. Ora, esta suposição é falsa; porque, se a experiência *vulgar* só se limita a atestar os *fatos*, a experiência *científica* leva até ao descobrimento da *causa* desses tatos.

3º) Encerra afirmações *gratuitas*; pois não aduz razões para provar que o nosso espírito só pode alcançar o *relativo*, — que os *sentidos* são os *únicos* meios para a aquisição da certeza, — que o testemunho da *razão* e da *consciência* é falso, — que as *causas* são inaccessíveis ao nosso espírito, — e que a idéia de *causa* é absurda.

4º) Encerra muitas contradições; porquanto, — afirma que não possuímos princípios racionais e abstratos, e depois emprega a *indução*, que, em última análise, se baseia naqueles princípios; — rejeita as noções transcendentes, e depois admite a *certeza* dos fatos e das leis, *certeza* que não pode alcançar-se sem aquelas noções; — não admite o *princípio* de *causalidade*, e todavia dos fenômenos sobe às leis gerais, o que só pode fazer-se em virtude daquele princípio; — nega o *absoluto*, o depois sustenta a proposição de que só é *certo* o que foi verificado pela experiência sensível, proposição que encerra uma coisa *absoluta*; — não admite questões acerca da *origem* dos seres, e depois quer explicar a *origem* do mundo, da vida, do homem; — protesta a sua *neutralidade* entre o *espiritualismo* e o *materialismo*, e depois admite que a matéria é *eterna*, que o pensamento e uma função do cérebro, que a *psicologia* é redutível a *biologia*; — afirma que não nega a existência de Deus e da nossa alma espiritual, e depois ensina que Deus e o espírito são entidades *fictícias* e *imaginarias*. o próprio *Huxley* diz: "A filosofia positivista é um tecido de contradições, um cumulo de absurdos".

b) É falso na *lei dos três estados*. — *A. Comte* diz que os três estados — *teológico, metafísico* e *positivo* — porque passa o espírito humano, são *sucessivos*, e o posterior exclui o anterior. Ora, se esta afirmação fosse verdadeira, deveríamos encontrar, em toda a humanidade em geral, e em cada povo e em cada indivíduo em particular, a aplicação daquela lei; de modo que, tanto na humanidade inteira, como em cada povo e em cada indivíduo, primeiramente deveria dominar o espírito *teológico*,

depois o *metafísico*, e finalmente o *positivo*. Mas a própria história, para a qual *A. Comte* apela, demonstra que não foi assim.

Se consideramos a evolução do espírito da humanidade inteira, desde a mais remota antiguidade até aos nossos dias, veremos que os *três estados* não dominam *sucessivamente*, segundo a doutrina de *Comte*, mas que na *antiguidade* e *nos tempos modernos* dominam o espírito *metafísico* e o *positivo*, e na *idade média* domina o espírito *teológico*.

Estudando os três principais períodos da filosofia grega, concluímos que os *três estados* se sucedem numa ordem diametralmente oposta à que lei indicada por *Comte*. Na verdade, os primeiros filósofos, como *Thales, Anaximenes, Heráclito, Demócrito*, eram principalmente *positivistas*, porque procuravam a explicação dos fenômenos do mundo no próprio mundo; — os filósofos, que sucederam a estes e que se chamaram *Platão* e *Aristóteles*, foram sobretudo *metafísicos*, porque dos fenômenos passageiros remontavam às essências imutáveis; — e finalmente, os filósofos da escola de *Alexandria*, os *Gnósticos* e os Padres da Igreja foram principalmente *teólogos*, visto que reconheciam a vontade divina como causa eficiente ou permissiva de todos os acontecimentos humanos.

A história dos séculos XVII e XVIII ensina que naquele dominavam o espírito *metafísico* e o *teológico*, sem excluir o *positivo*, ao passo que neste dominava o espírito *positivo*, mas sem excluir o *metafísico*, que se desenvolveu principalmente na Alemanha.

Se, finalmente, considerarmos a evolução intelectual do indivíduo, veremos que o espírito *teológico*, *metafísico* e *positivo* se impõem e dominam ao mesmo tempo. Na verdade, a nossa inteligência não se satisfaz com a descoberta da *lei* de um fenômeno; quer saber também a *origem* e o *fim* desse fenômeno. Se às questões acerca da *lei* de um fenômeno responde a ciência *positiva*, às questões acerca da *origem* e do *fim* do mesmo fenômeno respondem a ciência *teológica* e a *metafísica*. É por isso, que os mais celebrados talentos, como *Leibnitz*, *Newton*, *Ampère*, *Cauchy*, depois de se terem elevado ao mais alto grau do espírito *cientifico* ou *positivo*, se abandonavam às mais sublimes especulações *teológicas* e *metafísicas*, e, pelo tato de serem bons *cristãos* e profundos *metafísicos*, não deixaram de ser *sábios naturalistas*.

Aqui advertimos que, censurando a *lei dos três estados*, não queremos dizer que os três modos de pensar — *teológico, metafísico* e *positivo* — não são *naturais*; só queremos afirmar que aqueles três modos de pensar, por isso, mesmo que são *naturais*, não são *sucessivos*, mas *simultâneos*, pois o homem possui sempre toda a sua essência. A *religião*, a *metafísica* e a *ciência experimental* existiram sempre e simultâneamente, embora mais ou menos desenvolvidas, e sempre o simultâneamente hão de existir para o bem e o progresso dos indivíduos e da sociedade.

Devemos advertir também que na refutação da *lei dos três estados*, que são o *teológico*, o *metafísico* e o *positivo*, demos a esses adjetivos — *teológico*, *metafísico* e *positivo* — o sentido em que os homens de critério costumam tomá-los, dizendo que — o estado *teológico* é o que refere os fenômenos do mundo a vontade de *Deus*, — o estado *metafísico* é o que explica as operações intelectuais por um princípio *espiritual*,

e que investiga o *fim* e a *origem* das coisas, — e o estado *positivo* é o que explica os fenômenos sensíveis pelas causas *próximas*. Tomados nesse sentido, os três *estados*, como dissemos, existem não *sucessiva,* mas simultâneamente.

Mas se os adjetivos — *teológico, metafísico* e *positivo* — se tomarem no sentido, em que os toma A. *Comte*, dizendo que o estado *teológico* é o que atribui a uma vontade *transcendente* e *fictícia* os conhecimentos humanos, — que o estado *metafísico* é o que explica os pensamentos e as volições por entidades *abstratas* e *imaginárias*, — e que o estado *positivo* é o que se limita a observar os fatos sem lhe importar a causa deles, então diremos que *os três estados* não existem nem nunca existiram. Porquanto, é falso — que o espírito humano tenha começado e comece por atribuir os acontecimentos a uma vontade *transcendente* e *fictícia*, — que em seguida tenha referido e refira os pensamentos e as volições a umas entidades *abstratas* e *imaginárias*, — e que finalmente se tenha limitado e limite a observar os fenômenos, *sem lhe importar a causa deles*.

Nem se diga que o espírito humano passa por vezes de um erro para outro. O erro é anormal ao espírito, e tudo o que é anormal não constitui um *estado*, muito menos uma lei.

c) É falso na *classificação das ciências*. Com efeito, a *classificação*, apresentada por *A. Comte*, além de ser falsa pelas razões expostas na *Lógica*, está baseada num falso suposto. Na verdade, excluindo do quadro das ciências a *metafísica* e a *teologia*, o fundador do *positivismo* supôs que a *teologia* explica os acontecimentos por uma vontade *transcendente* e *fictícia*, e que a *metafísica* refere os pensamentos e as volições a um princípio *abstrato* e *imaginário*. Ora, esse suposto é falso. A *teologia* explica as verdades, de que trata, pelo infalível testemunho de Deus, e Deus não é um ente *fictício*, mas eminentemente *real*, que, embora incompreensível na sua essência infinita, contudo é cognoscível e conhece-se nas suas obras; e a *metafísica* não atribui os pensamentos e as volições a um princípio *abstrato* ou *imaginário*, mas a um princípio *concreto* e *real*, que é a alma.

f) O *associacionismo* é falso pelas seguintes razões:

1º) Sendo esse sistema uma reprodução dos sistemas de *Locke* e de *Condillac*, a sua falsidade demonstra-se — não só pelos argumentos apresentados no texto contra o *sensualismo* em geral, — mas também pelos argumentos com que reprovamos os sistemas daqueles dois escritores.

2º) Segundo o *associacionismo*, os *princípios da razão* percebem-se pelo *hábito*. Ora, isto é falso. Porquanto, os *princípios da razão*, se se percebessem pelo *hábito*, deveriam adquirir *gradual* e *sucessivamente* a sua certeza invencível, pois o *hábito* forma-se pela repetição dos atos. Mas não e assim. Os *princípios da razão*, logo que se manifestam a inteligência, aparecem imediatamente dotados de certeza invencível.

3º) Esse sistema não explica a *universalidade*, nem a *necessidade* dos *princípios da razão*. — Não explica a *universalidade*. Porquanto, as *associações* devem variar segundo os hábitos de cada um; e se algumas associações são *idênticas* em todos os homens, essa *identidade* não pode derivar de um princípio *subjetivo* e *lógico*, mas de

dependência das faculdades sensitivas e dos objetos externos; de modo que a inteligência não conhece os objetos, porque estes existem, mas os objetos existem, porque a inteligência os conhece. — Este sistema chama-se também *transcendentalismo*; pois, querendo explicar a origem dos nossos conhecimentos, independentemente do exercício das faculdades sensitivas e dos objetos externos, *transcende* ou excede toda a experiência, interna e externa.[1]

---

um princípio *objetivo* e *real*. — Não explica a *necessidade*. Com efeito, a necessidade dos princípios da razão é *absoluta* e *real*, ao passo que o hábito de *associar indissoluvelmente* duas idéias é um fato meramente *subjetivo*. Não é o *hábito* do nosso espírito que impõe a lei às coisas; mas são as coisas que impõem e mudam os *hábitos* e por isso, as associações das idéias.

Não nos demoramos em refutar as opiniões dos *associacionistas* acerca dos *princípios da razão* em geral e dos princípios de *contradição* e de *causalidade* em particular, pois já foram refutadas na *Lógica* e na *Ontologia*.

g) O *hereditarismo* de H. *Spencer* é falso pelas seguintes razões.

1º) Baseia-se num falso princípio. *Spencer* admite a formação de novos tipos, causada pela gradual acumulação de certos caracteres, transmitidos pela *hereditariedade*. Ora, esse princípio é falso; pois que, como provamos na *Cosmologia*, as espécies são *imutáveis*.

2º) É contrária aos fatos. Com efeito, a história atesta que os homens descobriram e aplicaram, desde o princípio da sua existência e com a mesma exatidão, os princípios que aplicam hoje e que *Spencer* diz terem sido formados, depois de muitas gerações, pelos *hábitos hereditários*.

3º) Não explica a *universalidade* nem a *necessidade* dos *princípios* da *razão*. Porquanto, a experiência, embora repetidas inumeráveis vezes e durante muitas gerações, só atesta *fatos mutáveis* e *contingentes*, e por isso, não pode produzir os *princípios da razão*, cuja verdade é imutável e necessária.

4º) Destrói a *liberdade* do homem; pois que subordina a nossa vontade ao poder irresistível dos hábitos intelectuais e morais, recebidos dos antepassados. Ora, é certo que os hábitos, se inclinam a nossa vontade para um certo ato, não a determinam fatalmente.

1 O *idealismo*, chamado também *racionalismo transcendental* ou simplesmente *transcendentalismo*, foi inventando por *E. Kant* e defendido por *Fichte, Schelling, Kegel* e *Cousin*.

a) *Kant* desenvolve a teoria *idealista* no seu livro — *Crítica da razão pura* — de que damos o resumo.

Principia por dizer que o nosso conhecimento se compõe de dois elementos, — um *extrínseco* que deriva do objeto externo, — outro *intrínseco* que resulta do sujeito pensante. O primeiro é a *matéria*, o segundo é a *forma*.

Não podemos explicar a origem e a natureza do conhecimento sem investigar a sua parte *formal*, que em nós existe a-*priori*. As notas, que caracterizam a parte *formal* do conhecimento, são a *universalidade* e a *necessidade*.

Em seguida, aplicando estes princípios à *sensibilidade*, *Kant* observa — que os *objetos* dos sentidos *externos* se nos representam como situados no *espaço*, e tão necessariamente que, se todo o mundo fosse reduzido ao nada, ainda em nós ficaria a representação do *espaço* incircunscrito ou ilimitado, — o que as *sensações internas* se nos revelam numa sucessão tão contínua, que, embora abstraíssemos delas, todavia em nós ficaria a representação de *sucessão* ou de *tempo*. — O *espaço*, pois, e o *tempo* pertencem à parte *formal* do conhecimento, e existem em nós *a-priori*. Estas *formas*, não dependendo da *experiência*, podem chamar-se *intuições puras* do *espaço* e do *tempo*. A *intuição pura* de *espaço* é a forma da sensibilidade *externa*; a de *tempo* é a forma da sensibilidade *interna*.

Mais elevada que a da *sensibilidade* é a atividade da *inteligência*; pois aquela limita-se a formar visões *empíricas*, ao passo que esta produz *pensamentos*. As *formas* do *pensamento* são tantas, quantas são as *formas* do *juízo*; pois pensar é julgar. Ora, as formas do *juízo* são *doze*. Porquanto, em todos os juízos, seja qual for o seu objeto, encontramos sempre a *quantidade*, a *qualidade*, a *relação* e o *modo*. Ha, pois, quatro *formas* existentes *a-priori* na inteligência: a *quantidade*, a *qualidade*, a *relação*, e a *modalidade*. Cada uma destas quatro *formas* divide-se em três classes. Por causa da *quantidade*, o juízo é *singular*, *particular* ou *universal*; — por causa da *qualidade*, é *afirmativo*, *negativo* ou *infinito*; — por causa da *relação*, é *categórico*, *hipotético* ou *disjuntivo*; — e, finalmente, por causa da *modalidade*, é *problemático*, *assertório* ou *necessário*. Daí as doze *formas* ou categorias da inteligência, a saber: *unidade*, *multidão*, *totalidade* (quantidade); *afirmação*, *negação*, *limitação* (qualidade); *substância* e *modo*, *causa* e *efeito*, *ação* e *paixão* (relação); *possibilidade* e *impossibilidade*, *existência* e *inexistência*, *necessidade* e *contingência* (modalidade).

A inteligência, aplicando estas *formas* aos elementos sensíveis, produz os objetos do nosso conhecimento. Por isso, os juízos, pelos quais conhecemos as coisas, são *sintéticos a-priori*; — *sintéticos*, porque o predicado não está incluído na essência do sujeito, — *a-priori*, porque não se fundam na experiência, mas derivam *espontaneamente* da inteligência.

Mais elevada que a *inteligência* é a *razão*; pois que todo o conhecimento, passando dos sentidos para a inteligência, completa-se na *razão*. A *razão* reduz a unidade os conceitos, e, por meio destes, os fenômenos, em virtude de três idéias: — da idéia do *sujeito pensante*, isto é, da unidade absoluta das condições internas, — da idéia do *mundo*, isto é, da unidade absoluta das condições externas, — da idéia de *Deus*, isto é, da unidade absoluta das condições de todas as coisas, quo se alcançam pelo pensamento.

Desta teoria *Kant* deduz os dois seguintes corolários: — 1º) Não podemos ter nenhum conhecimento das coisas, que não estão ao alcance da experiência sensível; como são a *espiritualidade* e a *liberdade* da nossa alma, a *existência* de Deus, etc. — 2º) Pela experiência sensível só percebemos os fenômenos; pois que os objetos, como são em si mesmos, ou os *noumenos*, são incognoscíveis.

189. O idealismo é falso.

a) O *idealismo* não quer atribuir, na origem dos nossos conhecimentos, nenhuma parte às faculdades sensitivas nem aos objetos exteriores; porque parte do princípio de que a percepção *sensitiva* é apenas afetiva e subjetiva. Ora, este princípio é falso; pois que a percepção *sensitiva* não é apenas afetiva e subjetiva, mas é também representativa e objetiva. Logo, o *idealismo* é falso.

b) O *idealismo* ensina que os nossos conhecimentos derivam única e exclusivamente da inteligência, sem dependência dos sentidos e dos objetos exteriores; de modo que é a inteligência que cria os objetos. Ora, essa doutrina é falsa. Porquanto, a experiência atesta que a nossa inteligência não cria os objetos, pelo fato de os perceber, mas percebe os objetos, pelo fato destes existirem; pois é levada a percepção por uma determinação proveniente dos objetos exteriores, que existem em si, e independentemente do nosso pensamento. Logo, o *idealismo* é falso.

c) O *idealismo* não só desvirtua a origem dos nossos conhecimentos, mas leva até ao mais completo *cepticismo*. Com efeito, se a origem dos conhecimentos dependesse única e exclusivamente da *inteligência*, sem dependência alguma dos objetos exteriores, não poderia existir a verdade *absoluta*, tudo seria *relativo*, uma e a mesma coisa seria verdadeira para uns e falsa para outros, e os nossos conhecimentos seriam sonhos da inteligência. Ora, estas conseqüências são absurdas. Logo, o *idealismo* é falso.[1]

---

b) *Fichte*, *Schelling* e *Hegel* levaram ao exagero o *transcendentalismo* de *Kant*. O sistema destes três escritores foi exposto na *Cosmologia*.

c) *V. Cousin*, seguindo os vestígios dos filósofos *transcendentais*, explicou a *origem das idéias* pela revelação de uma razão impessoal, que nos se manifestaria espontaneamente. Disse que o princípio e o gérmen de todas as nossas idéias se encontram num ato primitivo, que a inteligência produz sem reflexão livre, e pelo qual percebemos tudo o que a razão impessoal confusamente nos manifesta. Esse ato compõe-se de três objetos ou elementos, a saber: o sujeito pensante, o mundo exterior, e as relações de ambos com a sua causa, que é Deus.

1 Refutemos agora as diversas espécies de *idealismo*.

a) O sistema de *Kant* é absurdo no *princípio*, no *processo*, e no *termo*.

a) É absurdo no *princípio*. Porquanto, *Kant* propõe-se seguir o método *a-priori*, prescindindo inteiramente da experiência, e depois começa por admitir a existência do sujeito e do objeto, — existência que só pode ser conhecida pela experiência. — Nem se diga que a existência do sujeito e do objeto é admitida por *Kant*

como hipótese necessária para raciocinar. Porquanto, uma simples hipótese, e *que no fim se rejeita como falsa*, não pode ser o fundamento do raciocínio.

b) É absurdo no *processo* pelas seguintes razões:

1º) *Kant* atribui as representações *abstratas* do *espaço* e do *tempo* a *sensibilidade*. Ora, isto é falso: porque a *sensibilidade*, por ser uma faculdade *orgânica*, só pode perceber o *concreto* e o *singular*.

2º) Segundo *Kant*, as doze *categorias* são noções *abstratas*, às quais nenhuma realidade corresponde. Embora. Mas como explicar o aparecimento das *categorias*? — São *inatas*? Mas então temos o *inatismo* com todos os seus absurdos. — Foram infundidas por Deus? Não; porque Deus não engana, e nos enganaria, se tivesse posto na nossa inteligência idéias, que nada mostram, e representações, que nada representam. — Derivaram dos objetos? Não; porque *Kant* diz que nenhum objeto lhes corresponde. — Foram produzidas pela inteligência, independentemente dos objetos? Mas, nesse caso, a questão não se resolve; porque poderíamos sempre perguntar *porque* e *como* a inteligência produziu essas formas.

3º) De mais, a divisão e a disposição das *doze* categorias, como demonstramos na *Lógica*, são falsas.

4º) Finalmente, os juízos *sintéticos a-priori*, como já provamos, são contrários à natureza da nossa inteligência; porque, se não são formados pela análise do sujeito, nem pela experiência, devem necessariamente derivar de um instinto cego e irracional; o que é falso.

c) É absurdo no *termo*. *Kant*, dizendo que não podemos conhecer os objetos que escapam ao alcance dos sentidos, tira às percepções sensitivas toda a objetividade, e faz do próprio sujeito pensante um mero fenômeno. Ora, isto destrói toda a certeza do conhecimento humano, e introduz um *ceticismo* mais pernicioso que o de *Pyrro* e de *Sexto Empírico*.

b) Os sistemas de *Fichte*, *Schelling* e *Hegel* são falsos, porque negam a *objetividade* das idéias, confundem a ordem ideal com a real, defendem o *panteísmo*, e contêm outros absurdos, que apontamos na *Cosmologia*.

c) O sistema de *Cousin* é absurdo pelas seguintes razões:

1º) O escritor francês, quando afirma que há uma razão impessoal, que é distinta de nós, aparece em nós e constitui a inteligência de cada um, além de professar o mais pernicioso *panteísmo ideal*, contradiz a consciência, a qual atesta que cada um de nós possui uma inteligência pessoal, própria, contingente e limitada.

2º) Esse sistema destrói toda a certeza do conhecimento humano. Porquanto, aquele ato primitivo, de cuja existência *Cousin* não dá uma razão plausível, não é evidente, acredita-se cega e inconscientemente, e por isso, todos os outros atos, que derivam dele, são destituídos de evidência; pois que o principiado não pode exceder em perfeição o seu princípio.

3º) Repugna que a primeira apreensão da inteligência seja composta daqueles três objetos ou elementos; porque o Ente infinito, que é Deus, não se conhece

190. Psicologismo racional. — O *psicologismo racional* admite que os nossos conhecimentos *intelectuais* derivam da inteligência, auxiliada pelos sentidos; enquanto os sentidos apresentam o objeto, que, abstraído das propriedades materiais e concretas, se une a inteligência.[1]

191. O psicologismo racional é verdadeiro.

a) Um sistema, que explica a origem dos nossos conhecimentos por um modo conforme com a índole da inteligência, é verdadeiro; pois que a operação, derivando da natureza do ente, deve exprimir a sua índole. Ora, o *psicologismo racional*, ensinando que os nossos conhecimentos derivam da inteligência, auxiliada pelos sentidos, explica a origem daqueles por um modo conforme com a índole da própria inteligência; porque esta faculdade, no seu exercício, depende *objetivamente* dos sentidos (n.os 116 e 117). Logo, o *psicologismo racional* é verdadeiro.[2]

b) O *psicologismo racional* é constituído por estes dois princípios: — 1.°) a *essência* das coisas, que forma o objeto da nossa inteligência, encontra-se nas próprias coisas, embora por um modo *singular* e *material*; — 2º) a mesma *essência*, para de *singular* e *material* se tornar *universal* e *imaterial*, exige uma força *abstrativa*. Ora, estes dois princípios são verdadeiros; porque todas as coisas possuem uma essência real, pela qual são o que são e pertencem a uma determinada espécie; e porque a

---

pela *intuição*, mas pelo *raciocínio*. — O próprio *Cousin* concorda com a nossa doutrina. Com efeito, ele ensina que o infinito se nos manifesta, enquanto a inteligência, conhecendo que o sujeito e o objeto têm limites e por isso, não encerram em si a razão suficiente da sua existência, remonta a Causa suprema, que deve ser infinita e absoluta. Ora, isto é raciocinar, é deduzir de um juízo um outro, baseando-se no princípio de que o finito depende do infinito, o relativo do absoluto.

1 O *psicologismo racional* foi ensinado por *Aristóteles* e seguido por *S. Agostinho*, *S. Tomás*, *S. Boaventura*, o por todos os melhores escolásticos da idade média e moderna.

2 É certo que o homem pensa, enquanto tal. Ora, o homem é um composto de alma e de corpo. Logo, é necessário que a alma e o corpo concorram, na medida da sua natureza, para o ato do pensamento. O célebre *Lacordaire* dizia: "O homem não pensa senão com a totalidade do seu ser, assim como não vive senão com a totalidade do seu ser. Todos os sistemas *idealistas* e *materialistas* são falsos, porque fazem dele mera inteligência ou mera matéria" (Conf. 48). É o que antes tinha ensinado S. Tomás nas seguintes palavras, já citadas: "Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo própria operatio eius est intelliger intelligibilia in phantasmatibus" *(De mem. et rem.,* 1. I).

nossa alma possui efetivamente uma *força abstrativa*, que é a *inteligência agente* (nº 120). Logo, o *psicologismo racional* é verdadeiro.

e) A experiência atesta que os nossos conhecimentos *intelectuais* começam, quando subimos do particular para o universal, do fenômeno para a lei, do efeito para a causa. Ora, não poderíamos produzir essas operações, se não empregássemos, ao mesmo tempo, a *inteligência* e os *sentidos*; pois que o particular, o fenômeno, o efeito só pode ser percebido pelos *sentidos*, — e o universal, a lei, a causa só pode ser conhecida pela *inteligência*. Logo, os nossos conhecimentos *intelectuais* derivam da *inteligência*, auxiliada pelos *sentidos*. Logo, o *psicologismo racional* é verdadeiro.[1]

---

1 O *psicologismo racional* admite tudo o que de verdadeiro se encontra nos outros sistemas, rejeitando tudo o que neles se contém de falso.

Concede ao *inatismo* que os conhecimentos intelectuais exigem uma virtude superior à dos sentidos; mas contesta que a alma, desde o momento da sua criação e infusão no corpo, traga impressos esses conhecimentos.

Reconhece com o *tradicionalismo* que, sem a revelação, o homem não pode conhecer *todas* as verdades da ordem metafísica e moral; mas nega que o homem, sem a revelação ou sem um auxílio exterior, não possa conhecer *algumas* daquelas verdades.

Admite com o *ontologismo* que só a inteligência é capaz de conhecer os objetos abstratos e imateriais; mas nega que esses objetos sejam contemplados na visão *intuitiva* de Deus.

Concorda com o *sensualismo* em que os *sentidos* concorrem para a produção dos conhecimentos *intelectuais*; mas nega que os mesmos sentidos concorram como causa única e principal.

Reconhece com o *idealismo* que, na aquisição das idéias, a inteligência opera; mas não admite que a inteligência opere independentemente dos sentidos e dos objetos externos.

Paulo Janet diz: "Sem tomar partido decisivo por nenhuma destas teorias (acerca da origem dos conhecimentos), a que nos parece mais simples, menos conjectural, e que mais se aproxima dos fatos, é a teoria *aristotélica* acerca da *inteligência agente*" (*Traité de Phil.*, Psyc., ch. IX).

Advirta-se a diferença entre o *psicologismo racional* e o *sensualismo*. Concordam ambos estes sistemas, quando dizem que os sentidos concorrem para a produção dos nossos conhecimentos intelectuais. Divergem, quando tratam do explicar a natureza d'aquele concurso. Na verdade, o *sensualismo* ensina que a nossa inteligência é completamente *passiva*, e precisa dos sentidos, como de mestres, que lhe comuniquem as idéias; de modo que os sentidos são a causa principal e eficiente dos conhecimentos *intelectuais*. Pelo contrário, o *psicologismo racional* sustenta que a inteligência é também *ativa*, e precisa dos sentidos, como de servos, para estes lhe apresentarem o objeto, que só ela percebe: de modo que os sentidos são apenas causa instrumental dos nossos conhecimentos.

ARTIGO II
Modo porque se produz o conhecimento intelectual

192. Estado da questão. — No artigo antecedente dissemos que os nossos conhecimentos *intelectuais* derivam da *inteligência*, auxiliada pelos *sentidos*. — Agora devemos indicar o modo porque esses conhecimentos se produzem, enumerando as *funções*, que, para isso, a *inteligência* e os *sentidos* exercem.[1]

193. Os sentidos externos apresentam o objeto do conhecimento intelectual.

a) O objeto do conhecimento *intelectual* — ou é um ente *material*, — ou é um ente *imaterial*. Se é um ente *material*, é apresentado pelos *sentidos externos*; pois o *material* só pode ser percebido por faculdades *materiais*, como são os *sentidos*. Se é um ente *imaterial*, também é apresentado, de algum modo, pelos sentidos externos; pois que só podemos elevar-nos ao imaterial por meio do material, e este é objeto dos sentidos.

b) A experiência atesta que os homens, destituídos de algum sentido externo, não possuem a ciência dos objetos *próprios* desse sentido. Ora, isto mostra que os *sentidos externos* apresentam o objeto do conhecimento *intelectual*.[2]

194. A imaginação forma a espécie sensível do objeto. — O objeto do conhecimento *intelectual* deve ser apresentado pelos *sentidos externos*. Sendo assim, é necessário que o mesmo objeto se una, por meio de uma sua *imagem*, aos mesmos sentidos; porque não pode unir-se com a sua realidade física. A *imagem* do objeto, passando pelo *sentido comum*, vae unir-se com a imaginação. Esta faculdade, unida com a imagem, reproduzi-la e exprime-a em si mesma. Essa reprodução ou expressão é a *espécie sensível* do objeto.

A *espécie sensível*, que representa a *essência*, cercada das condições materiais, é indispensável para a percepção *intelectual*. Porquanto, se a

1 As teorias, relativas ao modo porque se produz o conhecimento intelectual, foram expostas, na máxima parte, no art. I do cap. III da seção II deste tratado. Para aí remetemos o leitor. — Como dissemos, ninguém deve admirar-se de que, tendo destinado esta seção III para o estudo das *operações humanas*, falássemos delas na seção II, que era destinada para as *faculdades*. As *operações* fazem conhecer e distinguir as *faculdades*, e por isso, tratando destas, não podíamos deixar de falar naquelas.

2 Cf. os n.os 116 e 117 com as respectivas *notas*.

imaginação, por qualquer desarranjo, não poder formar a mesma *espécie*, ou não a formar semelhante ao objeto, a inteligência será também perturbada no seu exercício, não percebendo o objeto, ou não o percebendo como ele é em si mesmo.[1]

195. A inteligência agente torna a espécie sensível capaz de operar na inteligência possível. — A *espécie sensível*, formada pela *imaginação*, deve operar na *inteligência possível*, para determinar esta faculdade a percepção do objeto. Mas a *espécie sensível*, sendo material e concreta, não pode, só por si, operar na inteligência, que é imaterial. É necessária, pois, uma força que, operando na *espécie sensível*, abstraia da essência as propriedades materiais, e assim a torne capaz de operar na inteligência, e de produzir a *espécie inteligível*, necessária para a percepção intelectual. Essa força *abstrativa* é a *inteligência agente*. Logo, a *inteligência agente* torna a espécie *sensível* capaz de operar na *inteligência possível*.[2]

196. A inteligência possível, determinada pela espécie inteligível, produz o verbo mental. — A inteligência *possível* não pode perceber um certo objeto, se este, por meio de uma sua imagem imaterial, que é a *espécie inteligível*, a não determine ao ato. Determinada pela *espécie inteligível*, a mesma inteligência reproduz e exprime em si mesma a semelhança espiritual do objeto percebido. Esta reprodução ou expressão chama-se *verbo mental*; porque é por esta semelhança que a inteligência *fala* consigo mesma, indicando ou exprimindo o objeto percebido. — A inteligência humana, sempre que entende, produz o *verbo mental*.[3]

---

1 Nas *notas* ao art. IV do cap. II da seção I deste tratado explicamos, com o suficiente desenvolvimento, as funções da *imaginação* no conhecimento *intelectual*. — Repetimos que o *fantasma* ou a *imagem sensível* representa também a *essência* das coisas; porque, pelos sentidos *externos*, percebemos as qualidades sensíveis, não *abstratas* e *separadas* da substância, mas *concretas* e *inerentes* a própria substância.

2 Nos n.os 119 e 120 (com as respectivas *notas*) provamos a necessidade da *espécie inteligível*, e indicamos o modo porque a *espécie sensível* ou o *fantasma* e a *inteligência agente* concorrem para a produção dela.

A inteligência *possível* é a que chamamos simplesmente *inteligência*. Diz-se *possível*, porque, como demonstramos, ela *pôde* produzir sempre o seu ato, mas não o está produzindo sempre.

3 Três são os elementos, que concorrem para o ato da percepção intelectual: a *espécie inteligível*, que informa a inteligência e a determina ao ato, — o verbo, que a inteligência, fecundada pela espécie inteligível, forma em si mesma e que é a

expressão ideal do objeto conhecido, — e o *objeto*, que é o termo *extrínseco* do próprio ato perceptivo (Cf. S. Thom., *De pot.,* q. 8, a. 1). Analisemos esses elementos e indiquemos o modo porque cada um concorre para o conhecimento. Nesse número trataremos da *espécie inteligível* e do *verbo*; no número seguinte, do *objeto*.

a) Espécie inteligível. — A *espécie inteligível* é, como dissemos, a *semelhança*, ou a *representação*, ou a *imagem* de um objeto, *abstraída das condições materiais*. — Esta espécie é *necessária* para o conhecimento intelectual. Faz-se o conhecimento pela união do objeto conhecido com o sujeito cognoscente. Ora, o objeto, que não pode unir-se com o cognoscente pela sua realidade física, deve unir-se com ele por uma sua imagem, ou representação. Diz S. Tomás: "Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt *unum* principium huius actus, qui est intelligere. Et ideo ex eis efficitur unum quid inquantum intellectum coniugitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per *similitudinem*" (*De cognit. ang.,* a. 1). Desse modo, o objeto conhecido tem o ser no cognoscente; embora o ser que tem no cognoscente seja diverso daquele que tem em si mesmo: pois o ser que tem em si é *real*, e o ser que tem no cognoscente é *intencional*. Esse modo de existir num sujeito cognoscente revela a perfeição dos seres intelectuais. — É, portanto, evidente a *natureza* e o *ofício* da espécie inteligível. Esta é uma forma *objetiva*, isto é, representativa do objeto, que reduz ao ato a potência intelectual, e com esta constitui o princípio completo e adequado do conhecimento, sendo a potência princípio *passivo* e a espécie princípio *ativo*. — Mas uma coisa é o *princípio* de um ato, outra é o seu *termo*. Por isso, nem a inteligência nem a espécie podem ser o termo direto do ato perceptivo; mas são apenas o *princípio* ou o *meio* para a percepção dos objetos. Diz S. Tomás: "Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit" (*Summ. Theol.*, p. I. q. 85, a. 2). Por isso, devendo a percepção *direta* ter um objeto, este não pode ser nem a inteligência, nem o seu ato, nem a espécie, mas deve ser alguma coisa distinta do sujeito pensante e das suas modificações. Diz S. Tomás: "Id quod intelligitur *primo* est *res*, cuius species intelligibilis est similitudo" (Ibid.). E a espécie não é o que se conhece, mas é o *meio* pelo qual uma coisa é conhecida: "Species intelligibilis non est id *quod* intelligitur, sed id *quo* intellectus intelligit" (Ibid.) E, noutro lugar: "Obiectum intellectus est ipsa rei essentia: quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per *medium* cognoscendi, non sicut per *objectum*, in quod primo fertur eius visio" (*De Mente*, a. 4, ad 4). — Note-se bem que a inteligência percebe *primeiramente*, pelo ato direto, o objeto, de que a espécie é semelhança; embora, *secundariamente*, ou pelo ato *reflexo*, perceba também a espécie, que a informa: "Quia intellectus supra ipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit; et sic species intellecta *secundario* est id quod intelligitur" (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2).

Portanto, a espécie inteligível é o *meio*, pelo qual uma coisa é conhecida. Mas, como indicamos no tratado das operações *sensitivas*, há um tríplice meio de percepção: o meio *sub quo*, o meio *quo* e o meio *in quo*. O meio *sub quo* é uma perfeição ou energia, que torna a inteligência capaz de perceber as coisas; e, na ordem *natural*, é a luz da *inteligência agente*. O meio *quo* é o que determina a faculdade, e

com esta constitui um princípio completo e adequado do ato. O meio *in quo* é um objeto, que, percebido primeiramente em si mesmo, leva a faculdade a percepção de uma coisa distinta dele. Ora, o meio *sub quo* e o meio *quo* são apenas *meios* e não *objetos* da percepção *direta*; porque a percepção não tem por termo *direto* e *imediato* esses meios, mas o próprio objeto. Mas o meio *in quo* é, ao mesmo tempo, *meio* e *objeto* da percepção direta; porque esse meio primeira ou diretamente é percebido em si mesmo e depois leva a percepção do objeto, que, por isso, e conhecido de um modo *mediato*; tal é o *efeito*, que, depois de ter sido percebido em si mesmo, leva a percepção da causa respectiva. Ora, a espécie inteligível é um meio *quo*; porque determina a faculdade intelectual, e por isso, não é o termo *direto* ou *imediato* da *percepção*, mas é o *meio* pelo qual *direta* ou *imediatamente* percebemos o objeto, que ela representa (Cf. S. Th., *De verit*, q. 10; *De mente*, a. 8 ad 2).

b) Verbo mental. — A inteligência, informada pela espécie inteligível, produz uma imagem espiritual, que exprime e representa a essência do objeto. Essa imagem diz-se *verbo* ou *palavra mental*, porque é por ela que o espírito fala consigo e indica a si mesmo o objeto percebido. O *verbo mental*, pois, é a semelhança ou imagem intencional do objeto, gerada pela inteligência. Diz S. Tomás: "Id, quod intellectus in concipiendo format, est *verbum*" (*Sum. Th.*, p. 1, q. 34, a. 1 ad 2).

O *verbo mental* distingue-se do *verbo oral*, que é um sinal externo, manifestativo do próprio verbo mental. — Pelo *verbo mental* falamos conosco, e exprimimos diretamente o objeto; pelo *verbo oral* falamos com os outros, e indicamos diretamente o nosso verbo mental. — O nome *verbo* foi primeiramente empregado para significar a externa locução da boca, e, em seguida, para significar a interna locução da inteligência; pois costumamos indicar a coisa significada pelo nome do sinal, e vice-versa. — Todavia, se se considera o valor da significação, e não a origem da nomenclatura, vê-se que o nome verbo, ou *palavra*, convém primeiramente ao conceito da inteligência e depois a expressão externa. Na verdade, enquanto o *verbo oral* depende necessariamente, na sua existência e na sua significação, do *verbo mental*, como da sua causa eficientes e final, porque a palavra externa é pronunciada por quem tem um conceito e para exprimir um conceito, o verbo mental é independente, na existência e na significação, do *verbo oral*. Diz S. Tomás: "Nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus... Et ideo, quia verbum exterius, quum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius, secundum nominis impositionem per prius vocale verbum dicitur verbum, quam verbum interius: quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis" (*De Ver.*, q. 4, a. 1; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 34, a. 1).

O verbo *mental* é próprio de cada ser inteligente. Toda a percepção intelectual tem o seu verbo: porque toda a ação deve ter o seu termo, e o termo da ação intelectual é o *verbo*. Diz S. Tomás: "Semper, cum actu intelligitur aliquid, *verbum* formatur" (De *nat. verbi intellectus*). — O verbo deriva de dois princípios: — do princípio *passivo*, que é a faculdade intelectual, — e do princípio ativo, que é a espécie inteligível, representativa do objeto. Sendo uma verdadeira conceição, o *verbo* deve exprimir e revestir, e efetivamente exprime e reveste, a natureza desses dois princípios; porque ele, na

sua simplicidade e espiritualidade *entitativa*, é a imagem viva e bela da inteligência, e, na sua significação *objetiva*, é a imagem fidelíssima do objeto, que representa. Diz o S. Doutor: "Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est *conceptio rei intellectae*, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius (rei) notitia procedens. Quam quidem conceptiouem vox significat, et dicitur *verbum cordis* (*mentis*), significatum *verbo oris*" (*Sum. Th.,* p. I, q. 27, a. I). — E, como a operação de nossa inteligência é dúplice, isto é, a simples apreensão (idéia) e a composição ou divisão (juízo afirmativo ou negativo), assim há um dúplice verbo — um que exprime a idéia, outro que exprime o juízo. Diz S. Tomás: "Verbum intellectus nostri... est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur..., quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem *incomplexam*, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem *complexam*, ut accidit quando intellectus componit et dividit" (De Verit., q. 4, a. 2).

O *verbo* diz-se *termo* da percepção intelectual, enquanto esta se considera como *ato*, e não como *conhecimento*. Na verdade, o *ato perceptivo*, se considerado como *ato* tem por termo o *verbo*, considerado como *perceptivo* tem por termo o *objeto*, representado no verbo. Por isso, costuma dizer-se que o *verbo* é o termo *subjetivo* e *intrínseco* da percepção intelectual, e o *objeto* é o termo *objetivo* e *extrínseco*. — Daí se segue que, embora na ordem do *tempo*, a formação do verbo não se distinga da percepção do objeto, contudo, na ordem da *natureza*, a formação do verbo precede a percepção do objeto, expresso pelo verbo. Porquanto, primeiramente a inteligência é informada pela espécie inteligível, que é o princípio suficiente do conhecimento, pois basta para determinar a inteligência ao ato perceptivo. Não temos ainda a percepção formal, mas só em raiz, porque previa a formação do verbo. A inteligência, informada pela espécie, produz o verbo, que é o termo do ato intelectual; e, produzindo o verbo, percebe nele, e imediatamente, o objeto. Mas assim como o objeto precede o ato intelectual, porque o objeto determina o ato, assim também a formação do verbo precede a percepção do objeto, porque é no verbo e pelo verbo que a inteligência percebe o objeto. Não é uma prioridade de *tempo*, mas de *natureza*. Diz S. Tomás: "Prius *natura* est intellectus informatus specie, quae est principium sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum; et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus *actionis* intellectus. Sed quia objectum non habetur nisi in verbo; objectum autem prius est, quam quaelibet actio ad ipsum terminata; ideo verbum prius est quam intelligere" (*De natura verbi intellectus*).

Dissemos que, se o termo *subjetivo* e *intrínseco* do ato intelectual é o *verbo*, o termo *objetivo* e *extrínseco* do mesmo ato é o *objeto*. A inteligência pronuncia o verbo, e, pronunciando-o, entende o objeto, que no verbo se manifesta. Diz S. Tomás: "*Dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim est aliud *dicere* quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti" (*Sum. Th.,* p. I, q. 34, a. 1 ad 3). Na verdade, o verbo é o conceito mental; ora, o conceito mental é o conhecimento de um objeto. Portanto, a inteligência não vê no verbo o representante de um objeto, nem o modo de representar, mas vê diretamente o próprio objeto representado. Nem

podia ser de outro modo. Recebendo a espécie inteligível, que é a forma intencional do objeto, a inteligência fica como que transformada no próprio objeto, e produz o verbo, e no verbo conhece e diz o objeto. Diz o S. Doutor: "Anima enim quase transformata est in rem per speciem, qua agit quidquid agit: unde cum intellectus ea informatus est actu, verbum producit, in quo rem illam dicit, cuius speciem habet" (*De nat. verbi int.*) — É verdade que o *verbo* é o termo da percepção, enquanto esta é *ato*, mas também é verdade quo o objeto é o termo da percepção, enquanto esta é *conhecimento*; porque no verbo, que é o termo do ato, resplandece e percebe-se o próprio objeto. O angélico Doutor compara o verbo a um espelho, cujas dimensões não excedem as do objeto, que nele se reflete: *Verbum est tamquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur"* (*De nat. verbi int.*). Ora, assim como quem olhasse para esse espelho, perceberia primeira e diretamente o objeto, que nele se reflete, assim também a inteligência, pronunciando o verbo, vê primeira e diretamente o objeto, que ele representa. Esconde-se o espelho aos olhos do corpo para só manifestar o objeto, que nele resplandece; esconde-se o verbo aos olhos da inteligência para só pôr em evidencia o objeto, que ele representa. — Mas quem nos assegura — que o verbo é a expressão fiel do objeto representado, — e que no verbo e pelo verbo percebemos diretamente o próprio objeto? — A estas perguntas responderemos nas notas, relativas ao número seguinte.

Do que deixamos dito vê-se o erro de *Rosmini*, quando no livro — *nuovo saggio sull'origine delle idee* — afirma que o *verbo* consiste *exclusivamente* no *juízo* e se produz unicamente pela *reflexão*. — É falso que o *verbo* consiste e se dá *exclusivamente* no *juízo*. Porquanto, todo o ato intelectual deve ter o seu termo *intrínseco*; porque é impossível que se dê uma ação sem o efeito respectivo, e que o produto de uma ação *imanente* exista fora da causa. Ora, a *simples apreensão* (à qual pertence também a *definição*, que é a expressão da essência de uma coisa) é um ato intelectual. Logo, a *simples apreensão* deve ter por termo o *verbo*. Logo, é falso que o verbo consiste e se dá *exclusivamente* no juízo (Cf. S. Th. *De diff. div. verbi el hum.*). — De mais, assim como o *verbo oral*, para ser *verbo*, não é necessário que seja *proposição*, mas basta que seja *termo*; assim também o *verbo mental*, para ser *verbo*, não é preciso que seja *juízo*, mas basta que seja *simples apreensão*. — É falso também que o *verbo* se produz unicamente pela *reflexão*; pois o *verbo* produz-se na *simples apreensão*, o esta não é uma reflexão. — Se fosse verdadeira a opinião de *Rosmini*, todo o conhecimento seria *reflexo*, porque todo o conhecimento produz o seu *verbo*. Ora, é falso que todo o conhecimento é *reflexo*; porque o ato reflexo supõe necessariamente o *direto* (Cf. S. Th. *De nat. verbi int.*).

c) Analogias do verbo mental. — O verbo *mental* tem analogia com a *espécie inteligível*, com a *espécie expressa sensível*, e com o *Verbo divino*.

a) *Analogia* do *verbo mental* com a espécie inteligível. — 1º) O *verbo mental* e a *espécie inteligível* convêm em que um e outra são formas espirituais e semelhanças do objeto externo. Esta semelhança deriva da espécie para o verbo; pois a inteligência não gera o verbo, isto é, a imagem expressa do objeto, senão enquanto é informada pela espécie, isto é, pela imagem impressa do objeto, visto que todo o agente opera

em virtude e em conformidade da sua forma. — 2º) O *verbo mental* e a *espécie inteligível* diferem em que — a *espécie* é o produto da inteligência *agente*, e o verbo é o produto da inteligência *possível*; — a *espécie*, determinando a inteligência a percepção atual, é o *princípio* do conhecimento, ao passo que o verbo, sendo o conceito que a inteligência forma, quando conhece o objeto, é o *termo* do conhecimento; — a *espécie* representa o objeto como *cognoscível*, e por isso, chama-se *espécie impressa*, mas o *verbo* exprime ou representa o objeto como *conhecido*, e por isso, denomina-se *espécie expressa*. — S. Tomás explica essa analogia com as seguintes palavras: "Intellectus per speciem (intelligibilem) rei formatus, intelligendo format in se ipso quamdam intentionem rei intellectae (verbum)... Haec autem intentio intellecta, cum sit quase *terminus* intelligibilis operationis, est aliud a specieintelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis *principium*, licet *utrumque* (species et verbum) sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod *species intelligibilis*, quae est *forma* intellectus et intelligendi *principium*, est *similitudo* rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem (verbum) format illi rei *similem*; quia quale est unumquodque, talia operatur" (*C. Gentes*, 1. I, c. 53).

Pergunta-se: quão são as relações entre o *verbo* e a *idéia*? — Respondemos que a *idéia* pode tomar-se em dois sentidos: — ou enquanto significa a espécie intencional do objeto, que determina a inteligência ao conhecimento, e assim é *princípio* da operação, — ou enquanto significa a imagem do objeto, que a inteligência, informada pela espécie, produz e exprime em si mesma, e assim é *termo* da operação. Tomada no primeiro sentido, a *idéia* identifica-se com a *espécie inteligível*, e distingue-se do *verbo*, como o *princípio* de um ato se distingue do seu *termo*. Tomada no segundo sentido, a *idéia* não se distingue *realmente* do *verbo*, embora se distinga *logicamente*. E distingue-se *logicamente*; porque a *idéia*, sendo uma forma representativa do objeto, indica apenas a relação do conceito com o próprio objeto; ao passo que o verbo, exprimindo um ato e uma *percepção*, indica a relação do conceito com o princípio, de que deriva, e com o objeto, que representa. De fato, não podemos pensar no *verbo*, ou *palavra*, sem que a entendamos como procedente do órgão da voz por um interior impulso vital, e como representativa de uma coisa. — Por isso, embora o nosso *verbo mental* possa chamar-se também *idéia*, não se pode chamar *idéia* o *Verbo divino*; porque, sendo o *Verbo divino* subsistente e pessoal, e consistindo tal subsistência e personalidade na relação de oposição com o seu Princípio, essa relação deve ser expressa, e não é expressa pelo vocábulo de *idéia*, mas pelo de *Verbo*.

b) *Analogia do verbo com a espécie sensível expressa.* — O *verbo* e a *espécie sensível expressa* convêm em que — um e outra são *imagens intencionais* de um objeto externo; — um e outra são *termos* do conhecimento, sendo o verbo termo do conhecimento intelectual e a espécie termo do conhecimento sensitivo; — um e outra exprimem o objetivo respectivo; — um e outra são como um espelho, em que se reflete e se conhece o objeto. — Mas, se ao *conceito* da *inteligência* e a sua *expressão externa* convém rigorosamente o nome de *verbo*, esse nome não pode convir a *espécie sensível expressa*, nem a um sinal externo, que de algum modo manifeste essa espécie. Na verdade, o *verbo mental*, exprimindo um juízo ou uma idéia, não

197. A inteligência possível conhece no verbo a essência das coisas. — O *verbo*, que é o fruto ou o termo da operação *intelectual*, é, por sua natureza, uma imagem ou representação espiritual. Ora, toda a imagem ou representação leva naturalmente ao conhecimento de um objeto; aliás será uma imagem, que não se refere a nenhum exemplar, e uma representação, que nada representa: o que é absurdo. Logo, a inteligência *possível* conhece no *verbo* o objeto respectivo. E como o objeto, representado pelo *verbo*, é a *essência* das coisas, segue-se que a inteligência, no verbo e pelo verbo, percebe a mesma *essência*. — A *essência* das coisas, que a inteligência percebe no verbo e pelo verbo, existe real mente nas coisas, ainda que de um modo diverso daquele, porque existe na inteligência; pois nas coisas existe de um modo *concreto*, e na inteligência de um modo *abstrato*.[1]

---

pode indicar essa espécie sensível, que não é juízo nem idéia. Como também o *verbo oral*, sendo expressão de conceitos intelectuais, não pode significar a espécie sensível expressa. Não há palavra, que exprima o fantasma na sua *singularidade*; de modo que o conhecimento sensitivo, mesmo no homem, é *mudo*. "À palavra, diz Müller, é o pensamento *encarnado*".

c) *Analogia do nosso verbo com o Verbo divino*. — Deus conhece e compreende a sua Essência infinita, e exprime o seu conhecimento numa Imagem, num Verbo, que reproduz e contém todas as perfeições divinas. Ora, o Verbo divino e o nosso verbo convêm em que — um e outro são o termo de um conhecimento, semelhante ao objeto conhecido, pois o nosso verbo é a imagem expressa da coisa percebida, e o Verbo divino é a perfeitíssima Imagem do Pai, que a exprime na contemplação da sua Essência; — o nosso verbo é espiritual, como espiritual é a inteligência que o gera, mas é distinto dela, é o Verbo divino é a própria Imagem do Pai, e é uma Pessoa distinta do Pai. — Mas há enormes diferenças entre o nosso verbo e o Verbo divino. O nosso verbo não procede da substância da nossa alma, mas da nossa inteligência, e por isso, é uma coisa *acidental*, porque *acidental* é toda a faculdade humana; o Verbo divino, nascendo da inteligência do Pai, nasce da própria Essência divina; porque, em Deus, as faculdades se identificam com a Essência, e por isso, é subsistente. O nosso verbo não é coevo ao suo princípio, não é sempre em ato, não é imutável; o Verbo divino é coeterno ao Pai, imutável e eternamente gerado. O nosso verbo é efeito da insuficiência ou impotência intelectual, e por isso, é finito e multiplicável; o Verbo divino nasce da infinita perfeição e fecundidade de Deus, e por isso, é infinito e único. (Cf. S. Th. *De differentia verbi divini et humani; — Sum. Th.* p. I, q. 34).

1 O *verbo*, embora seja *subjetivo*, enquanto reside num sujeito, contudo é *objetivo*, enquanto, representando a *essência*, exprime uma coisa objetiva e real. Desenvolvamos esse ponto, que é da máxima importância. O verbo é *subjetivo*, enquanto é forma da inteligência, e fruto de uma operação *imanente*, a qual tem o seu

princípio e o sou termo no sujeito. — Mas essa *subjetividade* do verbo não torna *subjetivo* o *objeto*, que ele representa. O ofício do verbo não é o de *mudar* o objeto, mas sim o de o *representar*. As qualidades, que competem ao verbo por causa do *sujeito*, ao qual adere, não se confundem com as qualidades, que lhe competem por causa do *objeto*, que representa. Residindo num sujeito, o verbo tem uma *entidade* proporcionada e correspondente à natureza desse sujeito, e por isso, é incriado ou criado, espiritual ou material, conforme incriado ou criado, espiritual ou material é o seu sujeito. Portanto, a natureza das qualidades do verbo é especificada pela natureza do *sujeito*, a que adere, e não do *objeto*, que representa; aliás deveríamos dizer — que o verbo é material ou corpóreo, porque representa coisas materiais e corpóreas, — e que Deus, o Anjo e a mente humana não podem ter a espécie do mundo corpóreo, porque incapazes de receber a matéria. — Mas as qualidades, que do *sujeito* provêm para o verbo, são distintas e diversas das que lhe provêm do *objeto*; assim um verbo, *entitativa* ou *subjetivamente* finito, pode representar um objeto *infinito*, e um verbo *espiritual* pode exprimir um objeto *material*. É simplesmente absurdo pensar que a qualidade do objeto representado se torne qualidade do verbo representante, e que por isso, seja material o verbo, que representa um objeto material. Diz S. Tomás: "A forma intelectual (o verbo) tem uma *dúplice* relação: uma para com o *objeto*, de que é forma representante, outra para com o *sujeito*, de que é forma inerente. Se se considera em relação ao *objeto*, não se diz que é dotada desta ou daquela qualidade, mas que representa este ou aquele objeto; porque não se pode chamar material uma forma que representa um objeto material, nem sensível a que exprime uma coisa sensível. Se se considera em relação ao *sujeito*, diz-se dotada desta ou daquela qualidade, porque segue a condição do sujeito, em que subsiste" (*De ideis,* a. 2 ad 5). — O que dizemos do *verbo* deve aplicar-se a *espécie inteligível*, também a *idéia,* enquanto esta se emprega para significar o *verbo* ou a *espécie inteligível*.

O *verbo*, pois, é a imagem de um *objeto*. Ora, a imagem não se representa *diretamente* a si mesma, mas representa o *objeto*. Por isso, o verbo, sendo, por sua natureza, o próprio objeto enquanto representado, leva *diretamente* a inteligência a perceber o objeto. E, como o objeto, representado pelo *verbo*, é a *essência* das coisas, segue-se que a inteligência, no verbo e pelo verbo, percebe a mesma *essência*. É o que ensina S. Tomás: "Obiectum intellectus est ipsa rei *essentia*; quamvis essentiam rei cognoscat per eius *similitudinem*, sicut per *medium cognoscendi*, non sicut obiectum in quod *primo* fertur eius visio" (*De mente*, a. 4 ad 4). — A *essência* das coisas, que a inteligência percebe no verbo e pelo verbo, existe realmente nas coisas, ainda que de um modo diverso daquele, porque existe na inteligência; pois nas coisas existe de um modo *concreto*, isto é, cercada de propriedades individuais, ao passo que na inteligência existo de um modo *abstrato*, isto é, livre dessas propriedades. Assim a *humanidade*, isto é, a natureza constituída pelos dois elementos, que são a *animalidade* e a *racionalidade*, existe *realmente* no mundo, fora da nossa inteligência: porque no mundo existem indivíduos realmente dotados devida *animal* e *racional*; embora a *humanidade*, que se encontra nos homens, seja determinada e definida por caracteres, que são próprios de um indivíduo e não de outro, ao passo que a *humanidade*, que é o objeto da nossa inteligência, prescinde desses caracteres individuais (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2 ad 2).

Daí se vê a futilidade da velha objeção, ressuscitada ultimamente por *Kant* a qual diz: como é possível que o objeto, expresso pelo verbo mental, seja o que existe na realidade, quando esse objeto, considerado na inteligência, é *universal, abstrato, necessário, imutável*, ao passo que, considerado na realidade, é *singular, concreto, contingente, mutável*?

Essa dificuldade funda-se num suposto — que as coisas existam na mente do mesmo modo, porque existem na realidade. Ora, esse suposto é falso, como vamos provar. As coisas são conhecidas enquanto existem no cognoscente; e existem no cognoscente de um modo conforme a natureza deste; daí o princípio: *receptum est in recipiente per modum recipientis*. Se, pois, o modo de ser do cognoscente é superior ao modo de ser da coisa conhecida, esta existe mais perfeitamente no cognoscente do que em si mesma; assim uma pedra existe mais perfeitamente na nossa inteligência do que em si mesma, porque em si existe de um modo material e na nossa mente existe de um modo espiritual. Como, pelo contrário, se o modo de ser do cognoscente é interior ao modo de ser da coisa conhecida, esta existe mais perfeitamente em si mesma do que no cognoscente; assim os atributos divinos existem mais perfeitamente em Deus do que na nossa inteligência, porque em Deus existem de um modo simplicíssimo e infinito, e na nossa mente de um modo composto e finito. Se é, portanto, certo de que o objeto conhecido deve do *algum modo* encontrar-se no cognoscente, é falso que ele deve encontrar-se do *mesmo modo* porque existe em si mesmo, porque isto repugna à própria natureza do conhecimento (*Sum. Th.*, p. I, q. 12, a. 4). Não admira, pois, que as coisas, que em si mesmas são *singulares* e *materiais*, se encontrem na nossa mente num estado *imaterial* e *abstrato*. — Mas essa diversidade refere-se simplesmente aos *modos* de existência, que são *acidentais* e não alteram a *natureza* das coisas; porque, se considerarmos os *predicados essenciais*, os *elementos constitutivos* das coisas, esses *predicados*, esses *elementos* não só se encontram na nossa mente, mas também fora dela, na realidade, porque é por esses predicados ou elementos que as coisas são o que são e se acham constituídas na própria espécie. Portanto, não repugna que um e o mesmo objeto seja *universal* e *singular, abstrato* e *concreto*, conforme se considera existente na mente ou na realidade. — Devemos, porém, advertir que um e o mesmo objeto é, tanto na nossa mente como fora dela, *contingente* e *mutável* em ordem a *existência*, e é *necessário* e *imutável* em ordem a essência (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2 ad 2).

Os *sensualistas*, sequazes de *Condilac*, e os *idealistas*, discípulos de *Kant*, negam a *objetividade* dos nossos conceitos intelectuais, e afirmam que conhecemos apenas a *modificação* da nossa inteligência, e não os *objetos* representados pelas idéias.

Essa opinião é *falsa* e *absurda*. — É *falsa* não só pelo que deixamos dito, mas também porque a gênesis do nosso conhecimento intelectual mostra claramente a sua *objetividade*. De fato, o *verbo*, que é o termo do ato intelectual e que exprime a *essência* do objeto, procede, como de princípio, da espécie inteligível, à qual é semelhante. A *espécie inteligível* é produzida pela *inteligência agente*, que a tira ou abstrai do *fantasma*. O *fantasma* é formado pela *imaginação* com os elementos subministrados pelos *sentidos externos*. Os *sentidos externos* estão em contacto *imediato* com os objetos, e não se enganam no seu ato perceptivo. Logo, pelo fato de o processo intelectual começar dos objetos, e, depois de ter passado por uma

ARTIGO III
Modo porque se desenvolve o conhecimento intelectual

198. Desenvolvimento objetivo do conhecimento. — Depois de termos considerado as funções, que a *inteligência* e os *sentidos* exercem para a produção do conhecimento *intelectual*, resta-nos examinar os diversos *objetos*, que conhecemos, e o *modo* porque os conhecemos.

Os *objetos*, que a inteligência *percebe*, são as substâncias, tanto *materiais* como *imateriais*. As substâncias *materiais* podem considerar-se — ou na sua *universalidade*, isto é, na sua *essência*, — ou na sua *singularidade*, como existem na realidade. As substâncias *imateriais* são a *alma humana* e Deus.

As substâncias *materiais* consideradas na sua *universalidade*, isto é, a *essência* das substâncias *materiais* conhece-se por um modo *direto*. As substâncias *materiais* consideradas na sua *singularidade*, como também as *substâncias imateriais*, como a *alma humana* e Deus, são conhecidas por um modo *indireto*.

Desenvolveremos esta doutrina no presente artigo.[1]

---

continua série de causas, terminar na inteligência, devemos concluir que as nossas idéias são *objetivas*, e que por isso, percebemos os próprios objetos (Cf. S. Th., *c. Gentes*, I, c. 53). — É *absurda*, porque repugna ao *senso comum*. O valor *objetivo* das nossas idéias é uma verdade fundamental, evidente por si mesma, e é uma condição essencial de todo o progresso científico. Uma idéia sem valor *objetivo* seria um conhecimento sem objeto conhecido, uma representação que nada representa. Esse valor não *pode ser* nem *demonstrado*, nem *negado*, nem *posto em dúvida*, sem que, por isso, mesmo, seja *afirmado*; porque toda a demonstração, direta ou indireta, pressupõe necessariamente princípios e idéias, e seria completamente ilusória, se se prescindisse do valor *objetivo* das idéias nela empregadas. Todos os homens, à exceção dos loucos, quando faliam, atribuem um valor *objetivo* às suas idéias, e entendem exprimir uma coisa *objetiva*, e não um delírio da imaginação; e os próprios adversários, quando afirmam que as idéias não têm valor objetivo, implicitamente admitem que a sua afirmação tem um valor *objetivo*; aliás seria inútil e ridículo falar e insistir na própria opinião. É com a permissão desses disparates que Deus castiga o orgulho de certas inteligências!

1 O *desenvolvimento* do conhecimento *intelectual* pode considerar-se sob dois aspectos; *subjetivo* e *objetivo*. — Considerado sob o aspecto *subjetivo*, o desenvolvimento do conhecimento *intelectual* refere-se as diversas *funções* ou *operações*, que a inteligência produz. — Considerado sob o aspecto *objetivo*, esse desenvolvimento refere-se aos diversos *objetos*, que a mesma inteligência percebe ou pode perceber.

199. A nossa inteligência conhece a essência das substâncias materiais por um modo direto.

a) Conhece a *essência* das substâncias *materiais*. Porquanto, a consciência atesta que percebemos a *essência* do *mineral*, da *planta*, do *animal*, do *homem*, etc. Ora, estas substâncias são *materiais*.

b) Por um modo *direto*. Um objeto é conhecido por um modo *direto*, quando é conhecido *por si*, isto é, por meio da sua espécie ou imagem própria. Ora, a *essência* das substâncias *materiais* é conhecida *por si*; porquanto, as substâncias *materiais* são as que *primeiramente*, pelas suas qualidades concretas, impressionam os *sentidos*, e, pela sua *essência abstraída* das propriedades individuais, atuam na *inteligência*. Logo, a nossa inteligência conhece a *essência* das substâncias *materiais* por um modo *direto*.[1]

Tratando, no texto, do desenvolvimento do conhecimento *intelectual*, enquanto *objetivo*, diremos, em nota e no fim do artigo, alguma coisa dele, enquanto *subjetivo*.

1 Tratando do *objeto* da inteligência (n. 114), provamos, com o suficiente desenvolvimento, que a *essência* das coisas *corporais*, abstraída das condições materiais, — é o objeto *natural* ou *proporcionado* a condição atual da nossa inteligência, — é conhecida *anteriormente* aos outros objetos e pela sua espécie *própria*. — E é a razão *pela qual* e *segundo a qual* conhecemos todos os mais objetos. Não é, pois, necessário insistir nestes pontos. Só indicaremos uma ou outra conseqüência, que deriva dessa verdade.

Lembramos — que todo o conhecimento *intelectual* supõe necessariamente um conhecimento *sensitivo*, — que nada pode entender a inteligência que não tenha sido, de algum modo, percebido e apresentado pelos sentidos, — e que, por isso, a inteligência só pode chegar até onde os sentidos a podem guiar. Diz S. Tomás: "Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia" (*Sum. Th.*, p. I, q. 12, a. 12). Ora, o primeiro objeto que as coisas sensíveis ou materiais oferecem a contemplação da inteligência é a *quiddidade* ou *essencia* delas: "*Primum*, quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est *quidditas* rei *materialis*, quae est nostri intellectus objectum" (*Sum. Th.*, p. I, q. 88, a. 3).

Nem todas as *essências* das substâncias *materiais* são conhecidas por nós de um modo *direto* ou *imediato*. Muitas vezes, para distinguirmos uma substância de outra, devemos servir-nos do complexo das propriedades *acidentais*, — complexo que supre a falta da *diferença especifica*. Diz o Angélico: "Quia *essentiales* rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti *accidentalibus differentiis* ad substantiales diíferentias designandas" (*De pot.*, a. 2 ad 2).

200. A nossa inteligência conhece as substâncias materiais na sua singularidade por um modo indireto.

a) Conhece as substâncias *materiais* na sua *singularidade*. Se a inteligência não conhecesse as substâncias *materiais* na sua *singularidade*,

---

Na percepção *direta* das substâncias *materiais*, a inteligência começa pelos conceitos, que têm mais extensão e menos compreensão, e chega a um conceito, que tem menos extensão e mais compreensão e que por isso, é mais próprio do objeto representado. — Tal processo é conforme com a índole da nossa inteligência, e corresponde a experiência. É conformo com a índole da nossa inteligência, que, sendo uma faculdade *potencial*, passa naturalmente do imperfeito e incompleto para o perfeito e completo; ora, o conceito universal é menos distinto e menos completo que o particular. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 3). Corresponde à experiência, a qual atesta que os povos e os indivíduos pouco civilizados têm pobreza de linguagem, empregando sempre palavras genéricas e indeterminadas, ao passo que as nações e as pessoas civilizadas têm riqueza de linguagem, empregando palavras específicas e próprias de um certo e determinado objeto; ora, a palavra é a expressão oral do conceito. — Daí se segue que o primeiro conceito, formado pela abstração, é o conceito de *ente*, que tem a máxima extensão e a mínima compreensão. É nesse conceito que se resolvem e é a esse que se adicionam todos os outros conceitos. — Aqui devemos advertir que, quando dizemos ser o conhecimento do *universal* anterior ao do *singular*, nos referimos ao conhecimento *intelectual*; porque, se se trata do conhecimento *em geral*, o conhecimento do *singular* à anterior ao do *universal*, sendo o ato da inteligência precedido necessariamente pelo ato dos sentidos, e estes conhecem o *singular*.

Concebida a idéia de *ente*, a inteligência exprime o *princípio de contradição*, que é o primeiro e a base de todos os outros princípios racionais. De fato, dizendo *ente*, imediatamente percebemos a sua repugnância com o *nada* (pois o *nada* é a negação do ente), e enunciamos este juízo: *o que é não pode deixar de ser enquanto é*. É o *primeiro juízo*, porque se refere à *primeira idéia*. — O *princípio de contradição* diz-se *fundamento* de todos os outros princípios — não enquanto só ele é percebido por si, imediatamente, — mas enquanto está implicitamente contido em todos os outros princípios. — Os primeiros princípios conhecem-se pela luz da inteligência agente, isto é, pela força abstrativa da nossa mente, e não pelo raciocínio, mas pelo simples conhecimento dos termos. — Essa facilidade e prontidão natural, com que a nossa inteligência, depois de perceber a essência das coisas, pronúncia os *primeiros princípios*, chama-se *hábito inato* dos primeiros princípios. Esse hábito diz-se *inato*, não enquanto são *inatas* as idéias, de que se compõem os princípios, — mas enquanto é *inata* a luz intelectual e a facilidade ou propensão para os perceber, quando nos são propostos. As idéias, em que se baseiam os princípios, são adquiridas pela virtude abstrativa da nossa inteligência.

Percebidas as *essências* e formados os *primeiros* princípios, a inteligência reflete nos seus atos e nos dos sentidos e percebemos a nossa alma e as substâncias materiais, e depois, pelo princípio de *causalidade*, subimos ao Princípio incriado de todas as coisas.

não poderia instituir juízos nem raciocínios acerca deles. Ora, instituímos juízos e raciocínios acerca de semelhantes objetos. Logo, a nossa inteligência conhece as substâncias *materiais* na sua *singularidade*.

b) Por um modo *indireto*. Um objeto conhece-se por um modo *indireto*, quando não é percebido pela espécie *própria*, mas por meio de outro objeto, com que ele está unido. Ora, as substâncias *materiais*, consideradas na sua *singularidade*, são percebidas pela inteligência, não pela espécie *própria*, mas por meio do *fantasma*, que as representa. Logo, a nossa inteligência conhece as substâncias *materiais* na sua *singularidade* por um modo *indireto*.[1]

---

1 Pergunta-se: como é que a inteligência pode perceber as substâncias *materiais* na sua *singularidade*, quando o objeto daquela faculdade é o *universal*, o *imaterial*?

Desenvolvamos a resposta a essa pergunta, dada resumidamente no texto. É certo que a nossa inteligência percebe as substâncias *materiais* na sua *singularidade*. A negação desse conhecimento repugna à excelência dessa faculdade, e aos ofícios que ela desempenha no homem. A nossa vida racional, quer na ordem especulativa quer na prática, funda-se toda no conhecimento intelectual que temos do mundo corpóreo, não só *em abstrato*, mas também *em concreto*. — Além disso, a nossa inteligência forma proposições ou juízos relativos às substâncias *singulares* e *materiais*, atribuindo-lhes predicados *comuns*, que exprimem uma natureza ou essência *comum*. Ora, tais juízos seriam impossíveis, se uma e a mesma faculdade não percebesse ambos os termos, isto é, o sujeito *singular* ou *material* e o predicado *comum*, assim como não poderíamos perceber a diferença entre o sabor doce e a cor branca, se não existisse uma faculdade sensitiva comum, capaz de perceber uma e outra qualidade. Diz S. Tomás: "Sicut non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva comunis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem *universalis* ad *particulare*, nisi esset *una* potentia, quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed *alio* et *alio modo*". (*De anima*, lib. III, lect. 8). — Vamos indicar os *diversos* modos, porque a inteligência percebe o *universal* e o *singular*.

O conhecimento, que a inteligência tem do *universal*, é *direto*. Porquanto, o conhecimento de um objeto é *direto*, quando o objeto se conhece pela sua *espécie* ou *imagem própria*. Ora, o *universal* conhece-se pela sua *espécie própria*, que é abstraída do fantasma pela luz da inteligência *agente*. — Mas o *singular* ou *material*, se pode ser conhecido na sua espécie *própria* pelas faculdades *sensitivas*, não o podo ser pela inteligência. Na verdade, semelhante espécie ou imagem, representativa do objeto e necessária para a determinação da inteligência, — não pode ser formada pela ação do próprio objeto na inteligência, porque um objeto *singular* e *material*, não pode atuar numa faculdade espiritual, como é a nossa inteligência, — nem pode ser formada pelo mesmo objeto, *elevado pela inteligência agente*, como o é o fantasma, porque então produzir-se-ia uma *espécie inteligível*, e esta não representaria o objeto *singular*

e *material*, mas a *essência universal*, isto é, *abstraída* de todas as notas ou condições individuais. Logo, o conhecimento, que a inteligência tem do objeto *singular* e *material*, não é *direto*.

Do exposto resulta que a razão próxima e adequada, pela qual não podemos perceber *diretamente* o *singular corpóreo*, não se deve procurar na *singularidade* desse objeto, nem na *imaterialidade* da espécie inteligível, mas unicamente no modo conatural porque a nossa inteligência agora entende. Deus percebe o *singular corpóreo*, porque, pela sua inteligência, produz a *totalidade* de uma coisa, isto é, produz não só a *forma*, que é princípio de especificação, mas também a *matéria*, que é princípio de individuação e, por isso, nas suas idéias arquétipas, conhece as coisas em *todos* os seus elementos, não só específicos e formais, mas também individuais e materiais. As inteligências separadas também percebem o *singular corpóreo*, porque recebem de Deus as espécies inteligíveis, semelhantes às idéias arquétipas divinas, que, como dissemos, representam *todos* os elementos das coisas. Mas a nossa inteligência, no estado atual da união da alma com o corpo, não pode perceber senão por meio das *espécies inteligíveis, abstraídas* de todas as condições materiais ou individuantes; e, como estas espécies representam apenas o *universal*, isto é, a essência *abstrata*, e não as notas *individuantes* e *materiais*, é claro que a inteligência, por meio destas espécies, só pode perceber o *universal*, e não o *singular*. Logo, se não podemos perceber *diretamente* o *singular*, isto não depende da *singularidade* desse objeto, nem da *imaterialidade* da espécie inteligível, aliás nem Deus nem os Anjos poderiam conhecer o *singular*, mas depende unicamente do modo conatural, porque a nossa inteligência entende no estado atual da união da alma com o corpo (Cf. S. Th., *De anima*, a. 20).

Se o conhecimento, que a inteligência tem dos objetos *singulares* e *materiais*, não é *direto*, deve ser e é *indireto*. O conhecimento de uma coisa é *indireto*, quando a coisa não é conhecida *por si*, isto é, pela *espécie* ou *imagem própria*, mas por meio de uma *outra* coisa, com que está unida e que é conhecida pela *espécie própria*. Ora, o objeto *singular* e *material* não é conhecido *por si*, mas por meio do *universal*, com que ele está naturalmente unido. Na verdade, a nossa inteligência percebe, de um modo *direto*, o *universal*, mas percebe-o pela *abstração*, enquanto no indivíduo singular e material, representado pelo fantasma, considera, pela virtude da inteligência agente, a *essência*, sem considerar os princípios *individuantes*. Ora, é impossível que a inteligência considere e apreenda no indivíduo singular e material a *essência*, abstraída dos princípios individuantes e por isso, *universal*, sem que, ao mesmo tempo e de um modo *indireto* e *acidental*, considere e apreenda o mesmo indivíduo singular e material, em que está contida essa *essência*, ou esse *universal*; assim como é impossível que a vista perceba uma certa cor, sem que, de um modo indireto e acidental, perceba o sujeito, em que a cor subsiste. Logo, a inteligência conhece o objeto *singular* e *material* por meio do *universal*, e por isso, de um modo *indireto*.

Tal é a doutrina de S. Tomás. O princípio, diz ele, que torna *singulares* as coisas materiais, é a matéria individual. Ora, a nossa inteligência entende enquanto abstrai da matéria individual a espécie inteligível. O que se abstrai da matéria individual é *universal*. Por isso, a nossa inteligência não conhece *diretamente* senão o

universal; mas *indiretamente, e por uma espécie de reflexão*, pode conhecer o *singular*. Porquanto, mesmo depois de abstrair as espécies inteligíveis, ela não pode por meio das ditas espécies *atualmente* perceber, sem que olhe para os fantasmas, nos quais entende as espécies inteligíveis. Desse modo, a inteligência percebe *diretamente*, pela espécie inteligível, o *universal*, e *indiretamente* percebe o *singular*, representado pelo fantasma. Eis as palavras do S. Doutor: "Principiara *singularitatis* in rebus materialibus est *matéria individualis*. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est *universale*. Unde intellectus noster *directe* non est cognoscitivus, nisi *universalium. Indirecte* autem, *et quasi per quandam reflexionem*, potest cognoscere *singulare*. Quia, sicut supra dictum est (p. I, q. 84, a. 7), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, *nisi convertendo* se ad *phantasmata, in quibus species intelligibiles intendit*, ut dicitur in III de *anima*. Sic igitur ipsum *universale* per speciem intelligibilem *directe* intelligit; *indirecte* autem *singularia*, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format propositionem: *Socrates est homo*" (*Summ. Theol.*, p. I, q. 86, a. 1). Notemos que, segundo S. Tomás, a inteligência percebe o *singular*, — não pela *reflexão* propriamente dita, porque a inteligência, nesse caso, não reflete sobre si mesma, — mas por *uma espécie* de reflexão, porque a inteligência reflete *sobre* o *fantasma*, e por isso, o conhecimento é *indireto, per accidens*. — Procuremos explicar o que *é esta espécie de reflexão*, que a inteligência exerce sobre o fantasma e pela qual chega a perceber o *singular*.

Há uma grande distância entre a inteligência e os sentidos; porque há uma grande distância entre o *universal*, que é o objeto da inteligência, e o *singular*, que é o objeto dos sentidos. Todavia, uma distância, embora grande, não é uma separação. Todas as faculdades humanas, não só as intelectuais, mas também as sensitivas, brotam da mesma essência da alma e nela subsistem, como também o *universal* está encerrado, embora em estado potencial, no *singular*. Brotando da mesma essência, as faculdades humanas devem estar subordinadas, de modo que as inferiores sirvam às superiores; e, estando o *universal* contido no *singular*, o conhecimento de um deve levar ao conhecimento do outro. E nada mais natural. Entre os atos da inteligência e os das faculdades sensitivas existe tal continuação e conexão, que o que se passa nos sentidos deve ter uma repercussão, um reflexo na inteligência, e vice-versa. — Mas há uma diferença. Sendo a energia sensitiva inferior a intelectual, o conhecimento que a inteligência tem do que se passa na esfera dos sentidos excede, em extensão e perfeição, o conhecimento que os sentidos têm do que se passa na inteligência. Diz S. Tomás: "Virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus" (IV Sent., Dist. 50, a. 3 ad 4).

É, pois, por meio dos sentidos que a inteligência deve adquirir e adquire o conhecimento do *singular*. — Mas os sentidos auxiliam a inteligência no conhecimento do *singular* — Dão enquanto apresentam o fantasma, do qual se possa abstrair a *espécie inteligível*, porque essa espécie representaria o universal, e não o *singular*, — mas enquanto apresentam o fantasma, no qual a inteligência, pela reflexão nos

seus atos, percebo de algum modo o *singular*. — Na verdade, é certo que a nossa inteligência não só entende, mas entende que entende, isto é, tem uma percepção intuitiva e imediata dos seus atos concretos e individuais. Para essa percepção dos seus atos, não precisa a inteligência de novas imagens ou de espécies distintas, representativas dos próprios atos (ainda que essas espécies ou imagens possam formar-se em seguida, recordando aquela percepção consciente e considerando exclusivamente o elemento subjetivo); basta que ela não concentre toda a sua energia na percepção do objeto, mas a estenda até ao seu ato. Desse modo, a inteligência, sem produção de novas imagens e por uma simples elasticidade do seu ato, percebe o objeto e o próprio ato, isto é, percebe alguma coisa a mais quo não está representada na espécie *inteligível*. — Percebendo o próprio ato, a inteligência deve perceber o *princípio*, de que o ato deriva e que é a *espécie inteligível*. Percebendo a *espécie inteligível*, percebe a *origem* dela, isto é, percebe que a espécie não é inata, não foi infundida do alto, mas foi abstraída do *fantasma*, representativo do objeto entendido. Percebendo que a espécie foi abstraída do *fantasma*, a inteligência percebe o próprio *fantasma*, que reside, como no seu sujeito próprio, na faculdade da *imaginação*. E como o fantasma representa o *material* e o *singular*, isto é, a essência enquanto está envolvida nas propriedades individuais, a inteligência percebe o *singular* e o *material*. Logo, a inteligência, pelo fato de perceber o seu ato, percebe, de *algum modo*, a *singularidade* do objeto entendido. — Dissemos de *algum modo*. Porquanto, a inteligência percebe o *singular* — não enquanto forma uma *espécie inteligível*, representativa das diferenças e notas individuais ou singulares, e por isso, a sua percepção não é *direta*, — mas enquanto, na consciência do próprio ato, opera uma espécie de *reflexão* sobre o *fantasma*, e por isso, esta sua percepção é *indireta*; porque a percepção de uma faculdade é *indireta*, quando se refere a um objeto, percebido por uma outra faculdade, com a qual a primeira está unida.

Essa explicação é muito natural. A *espécie inteligível* e o *fantasma* são duas coisas tão estreitamente relacionadas, que uma chama a outra, uma leva a percepção da outra, embora de um modo diferente. Porquanto, a *espécie inteligível* é efeito de uma *paixão*; e essa paixão é produzida pela ação do fantasma, que é elevado, pela inteligência *agente*, a operar na própria inteligência *possível* e a imprimir nela a dita *espécie*. Por isso, a percepção da *espécie inteligível* leva à percepção da dita *paixão*, e esta à percepção da sua causa, que é o *fantasma*. — Além disso, a inteligência, para entender, precisa sempre do apoio do fantasma. Na verdade, essa faculdade, como dissemos com S. Tomás, mesmo depois de ter abstraído as *espécies inteligíveis*, não pode atualmente entender por meio delas, isto é, não pode considerar a essência *abstrata*, sem se virar de novo para o fantasma, em que vê resplandecer o seu inteligível, que é essa mesma essência. E, embora a inteligência não perceba *diretamente* senão a essência *abstrata*, contudo, como a essência está contida no *fantasma*, é impossível que ela veja a essência, sem ver, ao mesmo tempo e é de algum modo, o fantasma.

Essa doutrina é de S. Tomás. Diz o S. Doutor: "Dicendum est quod anima conjuncta corpori per *intellectum* cognoscit *singulare — non quidem directe, sed per quandam reflexionem*, inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, *revertitur*

201. A nossa inteligência conhece a existência e a essência da alma humana por um modo indireto.

a) Conhece a *existência* e a *essência* da alma. Porquanto, o pensamento, — por ser um fenômeno, demonstra que *existe* a sua causa, que é a alma, — e, por ser um fenômeno *espiritual*, demonstra que a alma é *essencialmente espiritual*.

b) Por um modo *indireto*. Porquanto, uma coisa é conhecida por modo *indireto*, quando não se vê em si mesma, mas numa outra coisa. Ora, a *existência* e a *essência* da alma humana não são conhecidas em si mesmas, mas na *existência* e *natureza* das operações *intelectuais*. Logo, a nossa inteligência conhece a *existência* e a *essência* da *alma humana* por um modo *indireto*.[1]

---

ad considerandum suum *actum*, et *speciem intelligibilem* quae est *principium* suae operationis, et eius speciei *originem*, et *sic* venit in considerationem *phantasmatum*, et *singularium*, quorum sunt phantasmata. Sed reflexio haec compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis *cogitativae* et *imaginativae*" (*De anima*, a. 20 ad 1).

Por isso, o conhecimento do *singular* é um conhecimento *complexo*, constituído de um termo *comum* e de um *prenome demonstrativo*; por ex. *este homem*. O termo *comum*, enquanto tal, exprime um conceito *universal* — a *essência*, e é percebido *diretamente* pela inteligência; o *prenome demonstrativo* significa o *sujeito*, no qual se determina e individualiza a essência, e é percebido pela mesma inteligência, mas de um modo *indireto*, isto é, pela reflexão sobre o fantasma. — Na percepção do *singular*, a inteligência aceita e repete a lição, que lhe dão os sentidos, embora considere o *singular* — não como um simples fato (o que é próprio dos sentidos), mas como uma *coisa*, que concretiza a forma *abstrata*, contemplada na idéia *universal*; visto que a inteligência, percebendo o *singular*, percebe-o depois de ter percebido o *universal*, que representa a *essência*, e então é muito natural que a luz dessa idéia *universal* se reflita sobre o *singular*, e que este se mostre à inteligência como a realização concreta daquela essência.

Concluímos — que o homem conhece o *singular corpóreo* por dois modos: *diretamente* por meio dos sentidos, e *indiretamente* por meio da inteligência, enquanto reflete sobre os sentidos, — e que a mesma inteligência, percebendo o *universal* de um modo *direto*, e o *singular* de um modo *indireto*, pode, quando julga, uni-los, reconhecendo no *singular* uma realização concreta do *universal* (Cf. *De anima*, lib. III, 1. 8).

1 O meio, pois, porque e em que conhecemos a *existência* e a *essência* da alma, é um e o mesmo — o *pensamento*. A *existência* do pensamento demonstra a *existência* da alma; assim como a *natureza* daquele manifesta a *natureza* desta. Para a percepção da *existência* da alma, basta a sua *presença* e *operação*; para a percepção da sua *natureza* é necessário o *raciocínio*.

Sejamos mais desenvolvidos.

a) A nossa inteligência percebe a *existência* da alma humana. — Essa percepção — não é *direta*; porque o objeto *próprio* e *proporcionado* da inteligência humana é a *essência contida* no *fantasma* ou *imagem sensível*, e não há fantasma ou imagem sensível que encerre a nossa alma, porque esta não pode impressionar os nossos sentidos, — mas é *indireta*; pois conhecemo-la enquanto é princípio das *operações intelectuais*.

Essa percepção da *existência* da alma não é *discursiva*, enquanto da existência das operações, posta como premissa, se deduza, como conclusão, a *existência* da alma; porque haveria *petição de princípio*, pois que, quem diz que *pensa*, já afirma que nele existe uma *causa*, de que deriva e em que existe o *pensamento*. Logo, a percepção, que a inteligência tem da *existência* da alma, é *intuitiva*, ou *imediata*. — Para essa percepção, basta a essência da própria alma, intimamente presente à inteligência; porque dela derivam as operações, em que e porque é percebida. Diz S. Tomás: "Quantum ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur por *actus suos*. In hoc enim aliquis percipit animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere: unde dicit philosophus (*Eth.* l. 9, c. 9): *Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod intelligit; quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit" (*De ver.*, q. 10, a. 8; Cf. *De mente*, a. 8), — Por isso, quando se diz que a alma se conhece *habitualmente* a si mesma pala *própria essência*, não se entende que ela tenha uma perene percepção de si mesma, mas deve entender-se que a essência da alma faz o ofício de *hábito*, quando ela — a alma — quer chegar ao conhecimento de si mesma; embora de fato não chegue a esse conhecimento senão depois de ter percebido alguma coisa, distinta dela.

b) A *presença* da alma, se basta para a percepção da sua *existência*, não pode bastar para a percepção da sua *natureza*. Para isso é necessário fazer primeiramente uma subtilíssima análise das operações *intelectuais*, e em seguida, tendo reconhecido que estas operações são *espirituais*, devemos, pela aplicação do *axioma de causalidade*, concluir que o princípio, de que elas brotam, não pode deixar de ser *espiritual*. Diz S. Tomás: "Est alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere (sicut divinus), nec sui intelligere est objectum primum eius essentia (sicut angelicus), sed aliquid extrinsecum, scilicet *natura materialis rei*. Et ideo id quod *primo* cognoscitur ab intellectu humano est *hujusmodi objectum*, et *secundario* cognoscitur *ipse actus*, quo cognoscitur objectum; et per *actum* cognoscitur *ipse intellectus*, cuius est perfectio ipsum intelligere" (*Sum. Theol.*, p. I, q. 87, a. 3). E acrescenta: "Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans *virtutem* eius et naturam" (*Ibid.*, q. 88, a. 2 ad 3).

A. Comte, seguido pelos *positivistas*, diz que a inteligência não pode nem deve ocupar-se do conhecimento da *alma humana*: porque esse conhecimento pertence ao *estado metafísico*, que já passou e que é *anticientífico*. — Com os positivistas concordam os *agnósticos*.

202. A nossa inteligência conhece Deus por um modo indireto.

a) Conhece Deus. É verdade tão evidente, que não precisa de ser demonstrada. — O conhecimento, que a nossa inteligência tem de Deus, é *inadequado*, mas é *verdadeiro* conhecimento; aliás não poderíamos falhar, como falamos, da *existência* de Deus, da sua *natureza*, *atributos*.

b) Conhece por um modo *indireto*. A nossa inteligência conhece Deus por um modo *indireto*; porque não conhecemos Deus em si mesmo, mas nas coisas criadas, enquanto dos entes contingentes, relativos, finitos, subimos ao conhecimento do Ente necessário, absoluto, infinito.[1]

Essa objeção contém muitas falsidades. — É falso que a inteligência não possa conhecer a nossa alma; pois da consciência das nossas operações nos elevamos ao conhecimento do princípio, de que elas derivam e que é a alma. — É falso que a inteligência não deva ocupar-se do conhecimento da alma; porque a inteligência procura as causas dos fenômenos, ora, a causa dos fenômenos, que se realizam em nós, é a alma. — É falso que o *estado metafísico* já passou; pois o espírito humano tem e conserva sempre uma tendência natural para subir dos fenômenos às causas. — É falso que o mesmo estado *metafísico* seja *anticientífico*; pois, como diz Cl. Bernard, "*na metafísica está a própria essência da nossa inteligência, não podemos falar senão metafisicamente*" (*Fenômenos da vida*).

1 A nossa inteligência conhece Deus por um modo *indireto*.

Pelo fato de a inteligência depender *objetivamente* das faculdades sensitivas, é claro que, *diretamente*, só podemos conhecer as coisas, que nos são apresentadas pelos seres sensíveis e materiais.

Ora a primeira coisa, que os seres sensíveis e materiais apresentam a nossa inteligência, é a *essência* deles. Da percepção das *essências* das coisas materiais derivam os juízos *universais* de evidência *imediata*, que são os *princípios da razão*. — Refletindo sobre as nossas operações, percebemos a nossa existência e a dos outros indivíduos, distintos de nós.

Esse é o começo do desenvolvimento *objetivo* da percepção *intelectual*. Deus, pois, não é um objeto *diretamente* conhecido; mas elevamo-nos ao conhecimento d'Ele pelo conhecimento das coisas criadas.

O primeiro conceito, que a inteligência forma, pela consideração das criaturas, acerca de Deus, é o da sua *existência*. Porquanto, considerando as criaturas, e vendo-as mutáveis e contingentes, subimos, em virtude *do princípio de causalidade*, ao conhecimento de um Ente imutável e necessário, *Causa primeira* de todos os seres finitos (*Sum. Th.* p. I, q. 2).

Esse conhecimento de Deus, como *Causa primeira* de todas as coisas finitas, contém todos os outros conceitos, que podemos formar do Ente infinito. Porquanto, devendo toda a bondade do efeito conter-se, de um modo mais perfeito e elevado, na sua causa, é certo que toda a bondade das criaturas deve existir necessariamente em Deus.

Daí os três processos porque nos elevamos ao conhecimento das perfeições divinas — o processo de *causalidade*, de *exclusão* e de *eminência*.

Pelo processo de *causalidade*, conhecemos que Deus é causa não só *eficiente*, mas também *final* e *exemplar*; pois repugna que a *Causa primeira* procure fora de sua essência infinita o fim e o modelo das suas obras. — Daí os *atributos* divinos, relativos a este tríplice gênero de *causalidade*, como os de *conservador*, *ordenador*, *providente*, etc.

Pelo processo de exclusão, afastamos de Deus todas as imperfeições, próprias das criaturas, e todas as qualidades, que no seu conceito indicam imperfeição; como são a *limitação*, a *dependência*, a *mutabilidade*, a *corruptibilidade*, a *extensão*, a *composição*, etc.

Pelo processo de *eminência*, atribuímos a Deus todas as perfeições, que no seu conceito não indicam defeito, declarando que em Deus se encontram n'um grau infinitamente mais nobre e elevado, do que se encontram nas criaturas. Assim, quando dizemos que Deus é *bom*, é *belo*, é *amável*, etc., indicamos que a *bondade*, a *beleza*, a *amabilidade*, que nas criaturas se encontram misturadas com imperfeições, em Deus se encontram num grau infinito e sem sombra de imperfeição (*Sum. Th.*, p. I, q. 12).

Esse conhecimento de Deus, que adquirimos pela consideração das criaturas, é *inadequado*, pois as criaturas finitas não podem refletir toda a infinidade da perfeição do Criador, mas não é *falso* e é suficiente para excitar no nosso espírito sentimentos de admiração, de estima e de amor.

Os *positivistas* e os *agnósticos* negam a nossa inteligência o direito de se elevar, pelo conhecimento das criaturas, ao conhecimento do Criador. — Não insistimos na refutação dessa teoria, que se baseia na negação do *princípio de causalidade*, — negação que é contrária ao *senso comum*.

*

Depois de termos falado no desenvolvimento *objetivo* do conhecimento intelectual, falemos agora, brevemente, no seu desenvolvimento *subjetivo*, isto é, nas diversas *funções*, que a inteligência produz.

As principais *funções*, que a inteligência exerce e a que as outras se reduzem, são *três*, a saber: a *simples apreensão*, o *juízo* e o *raciocínio*.

a) A *simples apreensão*, que se chama também *idéia* ou *conceito*, é a operação pela qual a inteligência percebe uma coisa, sem, contudo, lhe atribuir ou negar alguma propriedade ou atributo.

A *simples apreensão* tem muitas e diversas manifestações. As principais são a *atenção*, a *abstração*, a *generalização*, a *comparação* e a *reflexão*.

a) A *atenção* é a concentração da inteligência sobre um objeto, para melhor o conhecer. — Essa operação, embora dependente da vontade, pertence à inteligência, porque é essa faculdade que conhece, e não aquela.

b) A *abstração* dá-se, quando se considera *isoladamente* uma propriedade ou elemento, separando-o *mentalmente* ou do sujeito a que pertence, ou das outras propriedades de que *na realidade* é inseparável. — A *abstração* é a própria *atenção*, concentrada, não sobre um *objeto*, mas sobre um dos modos do objeto, com a exclusão dos

outros, ou sobre a substância, com a exclusão dos modos. — A *abstração* admite diferentes graus. Porquanto, ou podemos prescindir da matéria *individual*, e só considerar a *matéria comum*, como faz a *física*; ou prescindimos também da matéria *comum*, e só consideramos a *quantidade*, como na *matemática*; ou prescindimos da matéria *comum* e da *quantidade*, e consideramos unicamente a *essência* das coisas, como na *metafísica*.

c) A *generalização* consiste em formar uma noção ou idéia que, embora seja *una*, contudo representa *muitas* coisas. — A *generalização* é um efeito da *abstração*, ainda que muitos escritores cheguem a identificar uma com outra. — A *generalização* admite os mesmos graus, que a *abstração*.

d) A *comparação* é uma operação da inteligência, pela qual aproximamos dois objetos ou duas idéias, para conhecermos as suas relações. Supõe vários atos de *atenção*, pelos quais nos representamos dois objetos ou duas idéias. — A *comparação*, pois, não é a *percepção* das relações: porque muitas vezes não chega a descobri-las.

e) A *reflexão* é a operação, pela qual tornamos a pensar num objeto ou num ato já conhecido. — Por isso, a *reflexão* pode ser *ontológica*, ou *psicológica*, conforme o seu termo é o *objeto* do conhecimento *direto*, ou é *ato* do sujeito pensante.

Estes atos são modificações da mesma simples *apreensão*; pois que entre eles existe apenas uma diferença *acidental*.

b) O *juízo* é uma operação, pela qual afirmamos que dois objetos percebidos convêm, ou não, entre si. É uma apreensão *complexa*. — Na *Lógica* tratamos da *natureza*, dos *elementos* e das *espécies* do *juízo*.

Descartes, *Mallebranche*, seguidos por alguns escritores modernos, sustentam que o *juízo* não é operação da inteligência, mais sim da vontade. — Essa opinião é falsa. Porquanto, a matéria do *juízo* é a verdade, e a verdade não é objeto da vontade, mas da inteligência. — Nem se diga que o *juízo* consiste no *assenso*, e o *assenso* é próprio da vontade. Com efeito, se é certo que o *juízo* consiste no *assenso*, é falso que o assenso seja próprio da *vontade*. O *assenso* é próprio da inteligência, porque o ato dessa faculdade não é precedido por outro ato espiritual. Da vontade é próprio o *consenso*; porque, sendo o ato da vontade precedido necessariamente pelo da inteligência, aquela faculdade *consente* (*sentit cum*) com esta.

Reid e *Cousin* afirmam que há juízos *primitivos* ou *instintivos*, que se formam sem uma previa comparação de idéias. — Essa opinião também é falsa e contrária a natureza do homem. Pelo *juízo* atribuímos ou negamos a um certo sujeito um certo atributo. Ora, não podemos atribuir ou negar a um sujeito um atributo, sem que anteriormente sejam percebidos e comparados entre si ambos os termos.

Rosmini pretende que alguns *juízos* sejam ou possam ser, ao mesmo tempo, *instintivos* e *comparativos*. — É evidente o erro desse escritor; pois que o instinto exclui a comparação, e vice-versa.

c) O *raciocínio* é um ato da inteligência, pelo qual, depois de termos comparado dois termos com um terceiro, concluímos que eles convêm, ou não, entre si. — Não nos demoramos na exposição da doutrina acerca do raciocínio; pois que já o fizemos na *Lógica*.

ARTIGO IV
Modo porque se exprime o conhecimento intelectual

203. Linguagem. — *Linguagem* é a manifestação das idéias por meio de palavras — *Palavra* é um som *articulado*, que o homem emite pelos órgãos vocais, com o fim de manifestar uma idéia determinada.

204. A relação entre a linguagem e as idéias é convencional.

a) Se a relação entre a linguagem e as idéias não fosse *convencional*, ou *contingente*, mas *natural*, ou *necessária*, as palavras não poderiam estar sujeitas a variações, mas deveriam conservar sempre a mesma significação; porque o sinal *natural* é uniforme e constante, como a natureza. Ora, não é assim; porque as palavras estão sujeitas a variações, na mesma língua, como é por todos sabido. Logo, a relação entre a linguagem e as idéias é *convencional*.

---

*

A freqüente repetição das operações da *inteligência* produz os *hábitos intelectuais*. — Os principais hábitos *intelectuais* são *cinco*, a saber: *inteligência, sabedoria, ciência, prudência* e *arte*.

A *inteligência*, que é uma coisa distinta da faculdade *homônima*, é o hábito de conhecermos imediatamente os *princípios da razão*. — A *sabedoria* é o hábito de conhecermos as coisas pelas suas *causas supremas*. — A *ciência* é o hábito de conhecermos facilmente as conseqüências nos seus princípios, ou mais brevemente: é o conhecimento das coisas pelas suas *causas próximas*. — A *prudência* é o hábito de conhecermos o que devemos fazer. — A *arte* é o hábito de conhecermos o modo porque uma coisa deve ser feita.

A *inteligência*, a *sabedoria* e a *ciência* dizem-se hábitos *especulativos*; a *prudência* e a *arte* chamam-se hábitos *práticos*.

Os *evolucionistas* admitem que todos os *hábitos*, *intelectuais* e *morais*, se transmite pela *hereditariedade*.

Essa opinião é contrária a experiência e a razão. — É contrária a experiência. Porquanto, a experiência atesta que, pela *hereditariedade*, são transmitidas, com a natureza, as faculdades orgânicas, o temperamento, e certas *predisposições* intelectuais ou morais, mas não os hábitos intelectuais ou morais, como a *ciência*, a *virtude*, etc. — É contrária a razão. Com efeito, para que os *hábitos* pudessem transmitir-se, seria necessário que a alma do filho fosse parte ou efeito da alma do pai, ou que os hábitos fossem outros tantos instintos. Ora, ambas estas hipóteses são absurdas; pois que nem a alma do filho é parte ou efeito da alma do pai, nem os hábitos são instintos. Logo, os *hábitos* não se transmitem por *hereditariedade*.

b) Se a relação entre a linguagem e as idéias fosse *natural*, a mesma palavra deveria despertar a mesma idéia, e palavras diversas idéias diversas; porque, posta a causa, deve seguir-se necessariamente o efeito relativo. Ora, não acontece assim; porque a mesma palavra desperta, às vezes, idéias diversas em diversas pessoas, constituídas nas mesmas circunstâncias fisiológicas, como, pelo contrário, palavras diversas despertam sempre a mesma idéia. Logo, a relação entre a linguagem e as idéias é *convencional*.[1]

---

1 As idéias e, em geral, os atos internos, só os percebe o sujeito, que os forma ou produz; os outros só podem percebê-los por meio dos *sinais*. — *Sinal* é uma coisa que leva ao conhecimento de outra coisa, com a qual está associada. Divide-se em *natural* e *convencional*, conforme a relação entre o sinal e a coisa significada deriva da *natureza* ou da *convenção*. — A *voz* é um *sinal*. Dela serve-se o homem — não só para emitir sons *inarticulados*, que exprimem de algum modo as próprias afeições (o que fazem também os animais irracionais), — mas também para emitir *sons articulados*, isto é, para formar *palavras*, seguindo a direção da inteligência e o império da vontade (o que é exclusivamente próprio do homem). — Há uma outra linguagem constituída por *gestos convencionais*, e chama-se *mímica*; — e uma outra composta de sinais *gráficos*, e é a *escritura*. Mas a denominação de *linguagem*, dada a *mímica* e a *escritura*, é menos própria. — Há diferentes *tipos* de linguagem, conforme os diferentes modos de juntar os sons na formação das palavras. Os principais tipos, aos quais se reduzem todas as formas de linguagem, são três: o das línguas *monossilábicas*, que são formadas por sons destacados e de uma só sílaba imutável, significativa de uma idéia especial (*raiz*), — o das línguas *aglutinantes*, em que domina uma fusão de monossílabos radicais, cada um dos quais conserva a própria significação, — o das línguas *flexivas*, que admitem mudanças nas próprias raízes e em que as relações do discurso são significadas pela união de prefixos ou sufixos. — O *terceiro* tipo, que provavelmente é uma derivação do *segundo*, é o mais perfeito, porque é mais apto para representar a imensa variedade de idéias, que o homem pode e quer manifestar. — Muitos escritores, entre os quais *Max Müller* e *Curtius*, opinam que a língua falada pelo primeiro homem fosse o *monossilábica*.

A conclusão, exposta no texto, é evidente. A palavra *burro* é uma só, e, todavia, para um italiano significa a *manteiga*, e para um português denota o *asno*. — Como, pelo contrário, as palavras *ensis* e *gladius* são diversas, e todavia significam uma e mesma coisa — a *espada*. Diga-se o mesmo com relação a todos os *sinônimos*. Concluímos que a linguagem, embora possa e deva dizer-se *natural* ao homem, enquanto este é *naturalmente* dotado de órgãos vocais e de instinto e razão para servir-se deles, contudo é essencialmente *convencional*, enquanto a relação entre a palavra e a idéia depende de uma *convenção*, ou *acordo*, estabelecido e confirmado pelo uso. — Quando dizemos, porém, que uma palavra foi ligada a uma idéia por uma convenção, — não entendemos que os homens, antes de começarem a falar, se tenham reunido em congresso e tenham proposto uma certa língua, como, às

205. A linguagem supõe as idéias.

a) A linguagem compõe-se de sinais *arbitrários*, que a vontade humana, e não a natureza, assumiu para significar as coisas. Ora, a vontade, atribuindo uma certa significação a uma certa palavra, por si indiferente para exprimir esta ou aquela coisa, segue necessariamente a inteligência, e desta recebe a idéia, que se quer exprimir, e por isso, a idéia deve ser pressuposta a palavra; assim, quando os homens estabeleceram que a palavra Deus significasse o supremo Autor de todas as criaturas, deviam já ter a idéia desse Ente nobilíssimo. Logo, a linguagem supõe as idéias.

a) Se a palavra não supusesse a idéia, mas esta nascesse daquela, seguir-se-ia que quem ignorasse uma coisa havia de percebê-la ao ouvir a palavra correspondente. Ora, esta conseqüência é falsa; pois quem ignora uma coisa não chega a conhecê-la pelo fato de ouvir a palavra, que a denota; assim quem não sabe o que é a *eletricidade*, não a percebe nem depois de ouvir essa palavra. Logo, a linguagem supõe as idéias.[1]

---

vezes, têm praticado, tratando-se de significar novos objetos ou novas idéias, — mas entendemos que o uso estabeleceu e firmou essa convenção, embora o uso a tenha, às vezes, mudado. — Não se opõe ao que deixamos dito o fato de algumas palavras terem uma significação *natural*, como são as que reproduzem o som das coisas (por exemplo *ululado*). São exceções; porque são muito poucos os objetos, que possam ser significados de um modo *imitativo*, nem o são em *todas* as línguas.

1 A *palavra* é essencialmente um *sinal* e um sinal de *idéias*. Por isso, se não quisermos aceitar os absurdos do *nominalismo*, devemos admitir que a idéia precede natural e essencialmente a palavra, como a coisa significada precede o sinal. — Nenhum vocábulo pode despertar uma idéia no nosso espírito, se não conhecermos antecedentemente a sua significação, isto é, se não possuirmos a idéia, que ele exprime. A palavra *externa* é *efeito* da *interna*, e por isso, é *posterior* a esta. Assim como eu não posso falar com os outros sem que primeiramente tenha falado comigo, assim também ninguém pode perceber a linguagem dos outros, sem que primeiramente tenham apreendido a falar consigo. Diz S. Tomás: "Planum est quod illud quod significatur interius in anima existens prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote *causa* eius existens" (*De diff. verbi div. et hum.*).

De resto, a própria experiência, tanto *interna* como *externa*, atesta que a idéia é independente da palavra. — Todos estão convencidos de que, para ter idéias claras e distintas, relativas às coisas materiais e também às espirituais, não é preciso mais do que a união das próprias coisas com a inteligência por meio das respectivas espécies inteligíveis, sem auxílio da palavra. À nossa inteligência, levada pelo desejo de saber e estimulada pela ação dos objetos, percebe primeiramente a essência das coisas materiais e depois, servindo-se da síntese e da análise, eleva-se ao conhecimento de

206. A linguagem não é necessária, mas é utilíssima.

a) Não é necessária. — É um corolário da proposição antecedente. Se a linguagem supõe as idéias, é claro que a palavra não é necessária para a consecução das verdades, tanto da ordem material como da ordem metafísica e moral.

b) Mas é utilíssima. — É utilíssima *para quem fala* e *para quem escuta*. — *Para quem fala*; porque a palavra é o *símbolo sensível* para a formação e fixação das idéias, enquanto é sobretudo no fantasma da *palavra* que a inteligência conhece e reconhece o próprio objeto. — *Para quem escuta*; porque a linguagem é o meio *externo* e *social*; pelo qual o homem manifesta os seus sentimentos e transmite aos antros as próprias idéias, e assim se torna o vínculo da convivência humana e o principal fator de todo o progresso.[1]

---

outros objetos, até ao conhecimento de Deus. — A experiência *interna* é confirmada pela *externa*. Os *surdos-mudos* adquirem e possuem muitos conhecimentos relativos à ordem material e espiritual, e, todavia, não ouvem e não falam. Muitas vezes percebemos uma coisa e não encontramos o vocábulo correspondente; temos a *idéia*, mas falta-nos o *termo*: o que mostra que a idéia não nasce da palavra.

De Bonald (1754-1840), tradicionalista, sustentou — que a palavra e a idéia são duas coisas inseparáveis, — que a palavra produz a idéia, — e que sem palavras não há idéias. — Parece incrível que um homem tão ilustrado tivesse cabido num erro tão grosseiro. E, na verdade, de que modo poderia a palavra produzir a idéia? Quando se fala, ou percebemos a palavra, ou não. Se a percebemos, é porque já temos a idéia significada, e assim a palavra não produz a idéia. Se não a percebemos, ela não produz idéia nenhuma.

1 Ninguém pode contestar a grandíssima *utilidade* da linguagem para a nossa vida *intelectual* e *social*. — À nossa inteligência, como vimos, para que possa pensar e tornar a pensar, precisa de imagens ou representações sensíveis. É a imaginação que as forma. Muitas vezes o trabalho dessa faculdade é assaz intenso, sobretudo quando se trata de procurar ou variar imagens ou representações, que tenham relação com objetos abstratos ou imateriais. Por isso, as imagens mais aptas para o conhecimento são as que são mais claras, mais fáceis, mais simples e mais flexíveis. Ora, a imagem sensível da *palavra*, entre todas as imagens, — é a mais simples e clara, porque tem a sua significação determinada, — é a mais fácil e flexível, porque, conservando-se na memória, pode ser representada sem dificuldade, e é capaz de significar todas as coisas, mesmo as *imateriais*. É por isso, que, às vezes, faltam-nos todas as imagens sensíveis de objetos abstrusos, mas não nos falta a imagem da palavra, que os exprime. — Utilíssima para a vida *intelectual*, a palavra não o é menos para a vida *social*. O homem nasceu para a sociedade, e precisa de sinais sensíveis para estreitar e conservar os laços, que o prendem aos

207. O homem não inventou, mas podia inventar a linguagem.

a) O homem não inventou a linguagem. — É a questão ele fato. Todas as tradições religiosas dos povos, sobretudo a tradição cristã, atestam que o homem foi criado adulto num estado de civilização e de felicidade, colocado na sociedade doméstica, constituído chefe e mestre de todo o gênero humano, e dotado do dom da *palavra*. — Com efeito, a Sagrada Escritura, que, mesmo prescindindo de todo o caráter sobrenatural, é sempre o mais antigo e o mais autorizado documento histórico, diz que o primeiro homem *falou desde o princípio*; o que não teria podido fazer, se a invenção da linguagem tivesse sido deixada a sua indústria e ao seu estudo.[1]

---

seus semelhantes. Ora, o sinal mais apto é a *palavra*... A utilidade da palavra vê-se mais claramente, quando consideramos a dificuldade, que se encontra numa conversa com uma pessoa muda ou ignorante da língua... Mas a palavra é também utilíssima para o completo desenvolvimento intelectual. É verdade que há um dúplice meio para apreender as ciências: a investigação própria e o magistério alheio; mas é também verdade que ninguém tem chegado à celebridade, unicamente pelo esforço próprio. A investigação e o descobrimento de verdades, relativas a uma ciência, exige tantas e tão grandes qualidades intelectuais, morais e físicas, que dificilmente se encontram reunidas numa só pessoa. E não falamos nas circunstâncias da vida, que dificultam, muitas vezes, se não tornam impossível, um estudo sério e constante, necessário para adquirir uma certa ciência. Os homens mais sábios de todos os tempos deveram sempre e muito a seus mestres... Diga-se o mesmo com relação ao estudo das artes, à prática do comércio, a aprendizagem de todo e qualquer ramo do conhecimento e da atividade humana.

1 Conta o livro do *Genesis* (II, 19) que Deus apresentou os animais ao primeiro homem, para que esse lhes impusesse os nomes, e que Adão efetivamente deu a cada um o nome. Esse trecho mostra que o primeiro homem falou, e falou desde o princípio, embora não resolva *explicitamente* a questão relativa à *origem* da linguagem. Mas é fácil deduzir do contexto que a língua, falada por Adão, não era o efeito dos seus esforços, mas um dom de Deus, enquanto Deus ou infundiu no homem a ciência da linguagem, ou lhe concedeu a faculdade de encontrar imediata e facilmente os termos significativos dos seus pensamentos. E esta dedução está em perfeita harmonia com a sapientíssima Providência divina. Tendo sido destinado ao altíssimo ofício de chefe e mestre do gênero humano, devia o homem, *desde o princípio*, possuir todos os meios necessários para o cumprimento desse ofício. Ora, um dos meios mais indispensáveis era o poder de *falar*, e de falar *imediatamente*. Quanto tempo e quantos esforços teriam sido necessários a Adão, ocupado em tantas e tão graves coisas, para procurar e formar uma língua! — Essa opinião — que Deus infundiu no homem a ciência da *linguagem* — não só é comum entre os filósofos cristãos, mas é defendida por muitos incrédulos e racionalistas, como *Rousseau*,

Humboldt, Herder. Rousseau chama a linguagem um *dom do céu*. — Deus, provavelmente, revelou as *raízes primitivas* da linguagem. Em seguida, sobretudo depois da dispersão do gênero humano, a linguagem devia desenvolver-se em conformidade com as condições psíquicas, fisiológicas, geográficas, ortográficas, e com um certo convencionalismo e arte, dependente sempre da natural estrutura do mecanismo vocal e das circunstâncias locais. É nesse sentido que se pode e deve aceitar a hipótese da *elaboração progressiva*, ou do *desenvolvimento sucessivo* da linguagem. Por isso, a opinião que a primeira língua não fosse a *flexiva*, mas a *monossilábica*, encontra o apoio de muitos sábios; e esse apoio funda-se não só no exame das línguas mais antigas, que têm raízes comuns, — mas também no das línguas *polissilábicas*, que manifestam o produto da elaboração progressiva, devida à variação das condições étnicas nos diversos períodos da civilização humana.

*

Muitos escritores rejeitam uma extraordinária intervenção divina com relação a *origem* da linguagem, e, para explicar o *modo* porque o homem começou a falar, recorrem a várias e diferentes hipóteses. As principais são *quatro*: a *evolucionista*, a da *elaboração progressiva*, a da *instituição convencional*, e a do instinto *filológico*. De cada uma faremos uma breve exposição com a respectiva critica.

a) *Hipótese evolucionista.* É uma invenção de *Darwin, Spencer*, e admite que os homens, bárbaros e selvagens no período primitivo, passaram, depois de uma longa série de séculos, da linguagem *natural* (gestos, sons emocionais, etc.) para a *convencional*. Na evolução sucederam-se três formas glóticas: a *cinética* ou *mimica* (gestos, movimentos imitativos das coisas), a *fônica* (sons orgânicos por meio de palavras de harmonia imitativa), a *glótica perfeita*, que depois, pela reflexão e pela cultura, se tornou artificial e deu origem às várias línguas. Na passagem da forma *fônica* para a *glótica perfeita* houve três períodos: o *grito*, a *vocalização*, a *articulação*.

Essa explicação da *origem* da linguagem não pode admitir-se. Porquanto, funda-se no *transformismo*, que, como veremos, é falso. — Além disso, supõe que o primeiro estado do homem fosse o de *selvagem*, sem o vínculo social da palavra. Ora, se isso fosse verdade, as línguas primitivas deviam ser muito imperfeitas, e os selvagens, que ainda há no mundo, deveriam falar uma língua muito pobre e imperfeita, e essa língua deveria revelar esse primitivo estado de barbárie. Mas não é assim. A história da glotológica reconhece — que as línguas primitivas eram relativamente perfeitas, — que a língua, de que se serve o selvagem, é muitas vezes um prodígio de riqueza e de lógica, e deve ser considerada como um monumento vivo e indelével da civilização primitiva (Cf. *De Maistre*, Soirées, t. I, p. 121). Entre a linguagem e a inteligência há aquela mesma relação, que existe entre o efeito e a causa, entre o sinal e a coisa significada. Por isso, a linguagem de um povo é um critério infalível para se averiguar o seu estado primitivo e as suas afinidades com os outros povos. Um povo que possui uma língua rica e lógica não pode ser senão um povo *degenerado* e *decaído* de um estado florescente da cultura intelectual. Essa opinião é dividida por muitos sábios, como *Max Müller, De Nadaillac*, e outros. *Horacio Hale* cita, para exemplo, a

b) Mas podia inventar a linguagem. — Para que o homem pudesse inventar a linguagem, três requisitos eram necessários e suficientes: a *faculdade* de *pensar* e *generalizar*, a *faculdade* de produzir sons

---

língua dos australianos, considerados como uma das raças mais inferiores, e diz que ela é um prodígio de riqueza gramatical e de perfeição lógica. Nas questões de antropologia, como nas de biologia, não há só *progresso*, há também *regresso*, e o estudo deste é, às vezes, mais instrutivo que o daquele.

b) *Hipótese da elaboração progressiva*. É admitida por *Rabier, Witney*. Embora não aceite a passagem do homem do estado selvagem para o civilizado, contudo chega a conclusões quase semelhantes às dos evolucionistas. Reconhecendo no homem a inteligência e a capacidade de formar uma linguagem, sustenta que efetivamente o homem, sem auxílios extraordinários do Criador, chegou a formar a linguagem *artificial* por uma *progressiva elaboração* da linguagem *natural*.

Não negamos que, na formação da linguagem, tenha havido uma elaboração progressiva, mas devemos reconhecer que essa elaboração supõe uma revelação primitiva. Sem essa revelação, o homem não teria chegado a formar a linguagem senão depois de muito tempo. Ora, o homem devia, desde o princípio, possuir a ciência da linguagem, porque, desde o princípio, viveu em sociedade e precisou da linguagem.

c) *Hipótese da instituição convencional*. Atribui-se a *Demócrito*. Segundo essa hipótese, um homem de gênio, depois de um primitivo período de vida selvagem, inventou um sistema de sons articulados, que, em seguida, se tornou comum por uma espécie de *convenção*.

Também essa é uma hipótese arbitrária. O homem foi civilizado desde o princípio. Não se pode conceber um ser racional e naturalmente sociável, como é o homem, destituído, por muito tempo, de um meio tão necessário e, contudo, tão natural, como é a palavra. — Além disso, não se concebe como um homem selvagem tenha podido, só por si, formar um sistema linguístico relativamente perfeito e impô-lo aos outros selvagens.

d) *Hipótese do instinto filológico*. É a opinião de *Max Müller, Reid, Jouffroy, Garnier, Renan*, que atribuem a origem da linguagem a um instinto especial — o *instinto filológico*, — pelo qual as mesmas idéias sugerem, naturalmente e em todos os homens, as mesmas palavras.

Nem essa hipótese pode admitir-se. Está averiguado que as línguas nos primeiros períodos históricos aparecem já como o produto, não do *instinto*, mas de um grande trabalho reflexivo. — Além disso, esse suposto instinto, sendo *natural*, deveria ser *uniforme* em todo o gênero humano e, por isso, produzir uma *única* língua. Ora, não é assim. — Há mais. Essa língua, produzida pelo instinto, deveria ser não só única, mas também invariável, porque invariável é o instinto *natural*. Ora, quem ignora a continua variabilidade das línguas? — Finalmente, esse instinto, sendo *natural*, deveria produzir o seu efeito em todos os homens, dotados do aparelho vocal, devidamente desenvolvido. Mas não produz; porquanto, os *surdos-mudos* são dotados de órgãos glotológicos, e, todavia, não falam.

articulados, e a *tendência* para comunicar as próprias *idéias* e os próprios *sentimentos*. Ora, o homem é dotado desse tríplice requisito; pensa e generaliza, produz sons articulados, tem uma grande tendência para comunicar aos outros o que se passa no íntimo do seu espírito. Logo, o homem podia inventar a linguagem.[1]

ARTIGO V
Volições, seu objeto e divisão

208. Volições. — *Volições* são os atos, pelos quais a nossa vontade tende para o bem *imaterial*, percebido por meio da *inteligência*. — Assim como, depois de uma percepção *sensitiva*, se produz no homem uma inclinação para o bem *sensível*; assim também, depois de uma percepção *intelectual*, nasce em nós uma tendência para o bem *imaterial*.[2]

---

1 Resolvida a questão *histórica*, resolve-se agora a questão *filosófica*. Podia o homem, sem uma intervenção extraordinária de Deus, inventar a linguagem? Como se vê, falamos — não do *fato*, mas da *possibilidade teórica*. Posta assim a questão, respondemos que Deus podia criar o homem, dotá-lo da faculdade e tendência para entender e falar, deixando-lhe, contudo, a liberdade e o cuidado de formar uma linguagem. Nem isso era impossível para o homem, desde que se lhe concedesse, na sua primeira origem, um conveniente desenvolvimento, necessário para tal formação. De fato, o homem, vendo uma coisa sensível e material, podia indicá-la aos outros por meio de gestos, e em seguida, levado pela mesma tendência para falar, podia produzir uma palavra articulada com o fim de significar essa mesma coisa, primeiramente indicada com o gesto. Formadas as palavras, significativas das coisas materiais, podia servir-se delas para exprimir as coisas imateriais, que com os materiais tivessem uma certa analogia. Todavia devemos admitir que o trabalho teria sido difícil, longo e confuso, e o resultado incerto, inconstante e imperfeito.

2 O ato da *vontade*, pois, para ser *voluntário*, deve ser precedido pelo ato da inteligência. — Todavia a *volição* e a *percepção* são atos distintos e diversos, como distintas e diversas são as faculdades, de que derivam. — Daí se vê o erro de *Fouillée*, que inventou a teoria das *idéias-forças*.

A *volição*, ou o *voluntário*, difere do *espontâneo*. Porquanto, o *espontâneo* não exige a percepção da inteligência nem a deliberação da vontade; ao passo que a *volição* não se concebe sem esses dois atos. As operações dos animais são *espontâneas*, mas não são *voluntárias*.

209. Objeto das volições. — O objeto das *volições* é o mesmo que o da *vontade*: *o bem*. — O bem é *universal* ou *particular*, conforme é dotado de todas as perfeições, ou só possui uma perfeição finita e relativa à sua espécie.

210. Divisão das volições. — As *volições* dividem-se — em *necessárias* e *livres*, — *elicitas* e *imperadas*.

a) Volições necessárias e livres. — *Necessários* são as que a vontade não pode deixar de produzir - tais são as *volições*, que têm por objeto o bem *universal*. — *Livres* são as que a vontade produz, mas que podia deixar de produzir; tais são as *volições*, que se referem a um bem *particular*.[1]

b) Volições elicitas e imperadas. — *Elicitas* são as que derivam *imediatamente* da vontade; como são os atos de *querer*, de *amar*, de *consentir*, etc. — *Imperadas* são as que derivam *imediatamente* de uma outra faculdade, *movida* pela *vontade*; como são os atos de *escrever*, de *passear*, etc.[2]

211. Volições e sentimentos. — As *volições* são acompanhadas por algumas *emoções*, agradáveis ou desagradáveis, chamadas vulgarmente *sentimentos*. — Os *sentimentos*, pois, são *emoções, agradáveis ou desagradáveis, que afetam à vontade na sua tendência para o bem ou na sua fuga do mal*.[3]

212. Divisão dos sentimentos. — Os *sentimentos* são *onze*, a saber: *amor* e *ódio*, *desejo* e *abominação*, *alegria* e *tristeza*, *esperança* e *desespero*,

---

O bem *universal* é o objeto *próprio* e *direto* da vontade: — *próprio*, porque é *imaterial*, como *imaterial* é à vontade; — *direto*, porque, sendo *adequado*, é desejado *em si* e *por si*. — O bem *particular*, embora seja objeto *próprio* da vontade, todavia não é *direto*, porque a vontade tende para ele, não como para *fim*, mas como para *meio*; tal é a *ciência*, a *virtude*, etc. Os bens *materiais* não são objetos *próprios* da vontade, mas podem ser *indiretos*, enquanto a vontade os deseja para as faculdades *orgânicas*.

1 Tendo provado (n.os 130 e 131) que a vontade não é livre na sua tendência para o bem *universal*, mas é livre na sua tendência para o bem *particular*, é evidente que em nós se dão volições *necessárias* e *livres*.

2 O ato *imperado* é *voluntário* e por isso, *imputável*; porque é a vontade que o executa, embora *mediante* uma outra faculdade, e porque o efeito mais depende da causa motora do que do instrumento.

3 A palavra — *sentimento* — tem muitas e diversas significações.

Uma vez denota o consenso unânime dos homens em admitir, sem exame nem raciocínio, certas verdades primitivas, especulativas ou práticas; e então corresponde ao chamado *senso comum*.

audácia e *medo*, e, finalmente, *ira*. Com efeito, os *sentimentos* elevem ser tantos, quantas são as *paixões*; pois os mesmos movimentos, que o bem e o mal *sensível* excitam no apetite *sensitivo*, são excitados pelo bem e pelo mal *imaterial* no apetite *intelectual*, que é à *vontade*.[1]

Outras vezes significa a *emoção produzida na alma por uma percepção intelectual*. Assim dizemos: *sentimento* da *verdade*, do *bem*, do *belo*, etc. — O sentimento, tomado nessa significação, divide-se em *estético*, *intelectual*, *moral* ou *religioso*, segundo a emoção deriva da percepção do *belo*, da *verdade*, do *bem* ou das *coisas religiosas*.

Outras vezes, não se distingue das *paixões*, e significa a *emoção*, *agradável* ou *desagradável*, *resultante da apreensão do bem ou do mal*. Daí a divisão da sensibilidade *interna* em *sentimentos* de três espécies, a saber: *pessoais*, *sociais* e *racionais*, conforme se referem às *pessoas*, a *sociedade*, ou encerram um conceito da *razão*. — Por isso, podem chamar-se *sentimentos* — não só as emoções que nascem da apreensão do bem ou do mal meramente sensível, — mas também as que afetam ao mesmo tempo o apetite *sensitivo* e o *racional*, como o amor da *família*, a *inveja*, etc.

A definição, que apresentamos no texto, é a que corresponde à realidade. O sentimento não se refere a uma faculdade *perceptiva*, mas a uma faculdade *apetitiva*. — Essa faculdade *apetitiva* não é a *sensitiva*, mas é a *intelectual*, chamada comumente *vontade*; porquanto, se os atos do apetite *sensitivo* têm por objeto um bem *sensível*, os *sentimentos* têm por objeto um bem *imaterial*. — Os *sentimentos*, pois, não são fenômenos meramente passivos; porque são modificações da vontade, que tende para o seu bem.

Existem, pois, muitas diferenças entre as *paixões* e os *sentimentos*. As *paixões* têm por objeto um bem *sensível*, residem no apetite *sensitivo*, e produzem sempre uma mudança orgânica; ao passo que os *sentimentos* têm por objeto um bem *imaterial*, residem na *vontade*, e ordinariamente não produzem mudança orgânica.

Dissemos que os *sentimentos* não produzem *ordinariamente* mudança orgânica; porque a emoção da *vontade*, se for veemente, reflete-se e encontra um eco nas faculdades *sensitivas*; de modo que nesse caso a vontade e o apetite *sensitivo* se unem no amor do bem e no ódio do mal.

1 Os atos ordenados da vontade, repetidos freqüentemente, produzem os *hábitos morais*: a *prudência*, a *justiça*, a *temperança*, e a *fortaleza*.

A *prudência*, considerada como virtude *moral*, é o hábito de uma sábia conduta. É a forma de todas as virtudes *morais*. — A *justiça* é o hábito de dar a cada um o que lhe pertence. — A *temperança* é o hábito de regular e ordenar o apetite *sensitivo* e as *paixões*. — A *fortaleza* é o hábito de lutar contra as dificuldades da vida e os obstáculos contrários à virtude.

Estas noções acerca dos atos da *vontade*, que muito em resumo temos aqui exposto, serão convenientemente desenvolvidas na *Moral*.

213. Divisão da seção quarta. — O conhecimento da *essência*, das *faculdades* e das *operações* de um ente, leva ao conhecimento da sua *origem* e do seu *destino*. Por isso, tendo considerado a *essência*, as *faculdades* e as *operações* do homem, resta-nos estudar a sua *origem* e o seu *destino*. Dividimos a seção quarta em dois capítulos. No *primeiro* capítulo tratamos da *origem* do homem; no *segundo*, do seu *destino*.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Origem do homem

Sumário: — Origem do corpo humano. — Origem da alma humana. — Origem do composto humano.

ARTIGO I
Origem do corpo humano

214. O corpo humano teve uma origem. — O *corpo humano* não só não existiu sempre, mas é muito mais recente que os viventes inferiores. Teve, pois, uma origem.

E d'onde derivou o *corpo humano*?

O *corpo humano* não derivou do concurso de causas fortuitas, nem da evolução de uma espécie inferior, mas, na sua origem primitiva, foi formado *imediatamente* por Deus, e, no estado atual, se propaga por *geração*.[1]

215. O corpo humano não derivou do concurso de causas fortuitas. — Um efeito, que revela ordem e finalidade, não pode derivar do concurso de causas *fortuitas*, pois as causas *fortuitas*, na sua operação, não formam *planos* a seguir, nem se propõem *fins* a alcançar; aliás não

1 A *paleontologia* demonstra que o aparecimento do homem sobre a terra é posterior ao dos vegetais e dos animais. Os restos do homem aparecem nas camas mais superfícies.

seriam *fortuitas*. Ora, o *corpo humano* é um efeito, que revela ordem e finalidade; pois a *anatomia* e a *fisiologia* ensinam que ele é um todo completo, resultando de diversos órgãos, harmonicamente dispostos e capazes de produzir as respectivas operações. Logo, o *corpo humano* não derivou do concurso de causas *fortuitas*.[1]

216. O corpo humano não derivou da evolução de uma espécie inferior.[2]

a) Se o corpo humano tivesse derivado de uma espécie inferior, as *espécies* estariam sujeitas a mutabilidade. Ora, a razão e a experiência provam que as *espécies* não estão, nem podem estar sujeitas a mutabilidade. Logo, o corpo humano não derivou da evolução de uma espécie inferior.[3]

---

1 A *ordem* e a *finalidade* não podem conceber-se sem uma inteligência. O *acaso*, sendo cego, não pode conhecer a relação entre os meios e o fim, — conhecimento que é indispensável para ordenar vários seres e escolher os meios proporcionados e eficazes.

Consulte-se o que na *Cosmologia geral* (cap. II, art. III) dissemos acerca da *finalidade* dos seres em geral e do *organismo animal* em particular.

2 O *transformismo*, admitindo que a derivação dc uma espécie de outra é a lei reguladora de toda a natureza orgânica, não podia deixar de concluir que o homem deriva da evolução de uma espécie inferior. *Darwin* diz: "A origem do homem não é diferente da dos outros animais: o homem, como os mamíferos, deriva de uma forma desconhecida e inferior".

Se tivermos a curiosidade de averiguar quem é esse nosso pretendido antepassado, o escritor inglês nos ensinará que foi um quadrúpede piloso, fornecido de cauda e de orelhas pontiagudas, que vivia no antigo mundo, habitando provavelmente sobre as arvores". — *Haeckel* (*La création naturelle*) faz uma descrição muito minuciosa do *homo primigenius*, indicando a cor do cabelo e da pele, o comprimento dos braços e das pernas, a forma do crâneo, e a transformação do grito animal em sons articulados.

Büchner é mais leal nesse ponto. Não descreve o *homo primigenius*, porque o não conhece. Diz assim: "O nosso antepassado, isto é, o homem-macaco ou o macaco-homem é até hoje desconhecido: chegará um dia em que ele encontrar-se-á nos trópicos, verdadeira pátria dos grandes macacos antropóides viventes, ou escavando na África, ou fazendo pesquisas nas ilhas do Arquipélago da *Malásia*. E, se nunca se encontrar, resignar-nos-emos ao destino, lamentando a extraordinária imperfeição dos indícios geológicos e as lacunas, que abrem na ciência os lugares submergidos" (*O homem considerado segando os resultados da ciência*, p. 2).

3 *Haeckel* e *Huxley* afirmam que a descendência do homem de uma série de formas animais inferiores é uma dedução legitima e necessária do sistema de *Darwin*. Não contradizemos a afirmação. Mas do nada vale que uma dedução seja legitima, quando o princípio é falso. Por isso, tendo demonstrado, na *Cosmologia*

b) Se o corpo humano tivesse derivado da evolução da espécie inferior, que mais se aproxima da espécie humana e que é o *simio*, deveriam encontrar-se, ao menos no estado de *fósseis*, as formas intermedias entre o corpo do homem e o corpo do simio; pois a espécie inferior, mudando-se para a superior, passaria por várias formas intermedias. Ora, estas formas não se encontram, nem no estado de fosseis. Logo, o corpo humano não derivou da evolução de uma espécie inferior.[1]

e) De dois seres, caracterizados por diferenças profundas e

---

especial, a falsidade do *transformismo*, podemos concluir que é também falsa a hipótese da descendência do homem do uma espécie inferior, — hipótese que está baseada na suposta lei da *transformação* das espécies.

1 Os *darwinistas* dizem que o homem, no período *quaternário*, sé aproximava manifestamente do tipo *simiano*, e que por isso, o homem *quaternário* é uma das formas intermedias entre o macaco e o homem atual.

Respondemos que as descobertas da *paleontologia* são contrárias aos *darwinistas*. Citaremos algumas. — Em *Cro-Mognon* (França) foram encontrados vários crânios, e estes incontestavelmente pertencem a uma raça inteligente e dotada de *grande cérebro*, como confessa o próprio *Broca* (*Les troglodytes de la Vèzère* — na *Revue scientifique*, 16 nov. 1872, p. 473). — Em *Stängenas* (Suécia) encontraram-se crânios, que eram ainda mais antigos que os de *Cro-Mognon*, cuja capacidade é *sensivelmente superior à dos crânios atuais.* (Cf. E.-T. Hamy, *Prècis de paleontologie humaine*, p. 130, Paris, 1870). — Em *Mentone* (Italia), no ano de 1872, foi encontrado um esqueleto humano bem conservado e tão antigo que remonta à *idade da pedra*. Como pode ver-se no museu de *Paris*, os seus caracteres são os seguintes: *boa estatura, crâneo sensivelmente desenvolvido e belo angulo facial*. *Rivière* diz a respeito do esqueleto de *Mentone*: "O esqueleto, de que se trata, não apresenta *nenhum* caráter que possa, *em qualquer ponto*, aproximá-lo do macaco; os crânios humanos, com que tem mais analogia, são os crânios encontrados em *Cro-Mognon*" (*Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 29 abril 1872).

Os *darwinistas* apelam para o famoso crâneo de *Neandertal*, e dizem que há uma grande semelhança entre os arcos superciliares desse crâneo e a crista frontal do gorila. — Esse recurso dos *darwinistas* é inútil. O sábio *Prüner-Bey* não só demonstrou que não há nenhuma aproximação possível entre os arcos superciliares daquele crâneo e a crista frontal do gorila, mas também reconheceu que o volume do *cérebro* do homem de *Neandertal* é *superior ao volume médio do cérebro do homem moderno, e que toda a superfície daquele encéfalo, sem exceção alguma, tem a conformação do tipo humano*. (*Congrès international d'anthropologie, tenu à Paris*, en 1867).

O próprio *Huxley* diz a este respeito: "Não devemos considerar os ossos encontrados no vale de *Neander* como restos de um ser médio entre o macaco e o homem. Provam, quando muito, a existência de um homem, cujo crâneo teve uma leve semelhança com o dos macacos".

Muitos naturalistas sustentam a nossa tese, dizendo que o homem *quaternário* não se aproximava do macaco, e por isso, não é uma das formas intermedias entre o próprio macaco e o homem atual. Citaremos apenas os testemunhos de *Quatrefages*, *Virchow*, *Joly* e *Mortillet*.

Quatrefages, depois de ter comparado os mais antigos ossos humanos com o esqueleto do homem moderno, conclui Desse modo:

"Dolicocéfalo ou braquicéfalo, grande ou pequeno, ortógnato ou prógnato, o homem *quaternário* é sempre homem na acepção completa da palavra. Sempre que foi possível um juízo acerca dos seus restos, encontrou-se nele o pé e a mão, que caracterizam a nossa espécie; a coluna vertebral mostrou a dúplice curvatura, a que *Lawrence* dava tão grande importância e que *Serres* considerava como o atributo do reino humano. Quanto mais se estudar, tanto mais estaremos certos de que cada esqueleto, grande ou pequeno, traz consigo, na sua forma e proporções, o atestado da sua origem.

"Todos os ossos da cabeça humana moderna encontram-se nas cabeças fosseis e apresentam as mesmas relações. Quer se considerem isoladamente, quer no seu conjunto, os ossos fosseis correspondem aos modernos. A enorme arcada superciliar do homem de *Neandertal* não pode disfarçar o caráter inteiramente humano desse crâneo excepcional.

"Em todas as raças fosseis encontra-se o caráter essencialmente humano: o crâneo predomina sobre a face. Nelas, como em nós, a caixa craniana, destinada a encerrar o cérebro, conserva sempre uma capacidade igual à dos nossos dias.

"Podemos, pois, com certeza aplicar ao homem fóssil, que conhecemos, as palavras de *Huxley*. Nas épocas *quaternárias*, como no período atual, "*nenhum ser intermediário preenche a lacuna, que separa o homem do troglodita*". É impossível negar a existência deste abismo". (*L'espéce humaine*).

Wirchow, num discurso dirigido aos naturalistas alemães, reunidos no Congresso de Munich, em 22 de setembro de 1878, disse: "Tenho-me dedicado de um modo especial ao estudo da *Antropologia*; mas devo declarar que todo o adiantamento positivo, que temos feito na Antropologia pré-histórica, nos tornou menos possível o poder provar o nexo do homem com algum animal inferior. A Antropologia estuda presentemente a questão acerca dos homens fosseis... Pois bem, se estudarmos os restos certos e mais antigos dos homens fosseis, que na série de descendência ou de ascendência devem aproximar-se mais dos primitivos antepassados, encontramos invariavelmente um homem, tal qual existe hoje. No fim de tudo, *devemos reconhecer que falta o tipo fóssil de um desenvolvimento inferior*... Até agora tem sido impossível encontrar uma transição imediata entre o homem e o macaco, porque semelhante sucessão realmente não existe".

Joly, livre pensador e patrono da *geração espontânea*, não hesita em dizer o seguinte: "*Até hoje, o estudo dos crânios e dos outros restos humanos pré-históricos não nos autoriza a pensar, e muito menos a sustentar que o homem primitivo, e, por conseguinte o homem atual, tenha uma origem simiana*" (*Revue scientifique* du 18 janvier 1879).

radicais, um não pode derivar da evolução de outro; pois que todo o ente é *substancialmente* semelhante a outro, de que deriva. Ora, entre o corpo *humano* e o do animal, que mais se aproxima do homem e que é o *simio*, existem diferenças radicais e profundas, tanto *anatômicas* como *fisiológicas*. Logo, o corpo humano não derivou da evolução de uma espécie inferior.[1]

Mortillet, defensor ardente do *transformismo*, depois de enumerar todos os ossos fosseis de macacos, que se poderão encontrar nos dois continentes, diz: "Poderemos nós entre estes restos reconhecer alguns vestígios de um *anthropopitheco*, de um precursor do homem? Não o creio" (*Le Prèhistorique*).

Do mesmo modo se exprimem outros sábios naturalistas insuspeitos, como Hamy (*Précis de Paléontologie humaine*), — Nadaillac (*Les premiers hommes et les temps préhistoriques*), — o mesmo Virchow (*Archèologie celtique et gauloise*), — Le Bon (na *Revue scientifique*, 17 déc. 1881).

De resto o próprio *Darwin* confessa que se não encontraram intermediários, nem sequer no estado de fosseis, entre o homem e o macaco. Mas, se *Darwin* não encontrou esses intermediários, como pode dizer que existem? Não é esse o método *positivo*, que os *transformistas* querem seguir.

Lyel, sequaz do *darwinismo*, espera encontrar *centenas de quadrúmanos fosseis*, para estabelecer a continuidade entre o homem e o macaco, mas no entretanto pede que *não nos deixemos impressionar, em nossos juízos, por esta falta de provas* (*L'ancienneté de l'homme*, pp. 550-551). — Respondemos a Lyel que ele, com o seu pedido, se coloca fora do verdadeiro método científico; pois é anticientífico enunciar uma teoria sem poder aduzir as provas. A falta daquelas provas é um elemento indispensável na apreciação do *transformismo*. Pela nossa vez pedimos aos *darwinistas*, que, antes de apregoarem que entre o homem e o macaco existem formas intermediarias, encontrem as mesmas formas. Uma teoria de fato só com os fatos pode e deve ser demonstrada.

1 Os *transformistas*, fundados no princípio de que seres substancialmente semelhantes entre si devem ter uma origem comum, empregam todos os esforços para demonstrar que entre o bruto e o homem há uma grandíssima e completa semelhança e daí concluir que um e outro tiveram uma e a mesma origem. Se devêssemos acreditar nas suas palavras, não haveria ciência natural, que não subministrasse argumentos em favor daquela profunda semelhança; a anatomia, a fisiologia, a embriologia, apresentariam fatos mais que suficientes para provar a sua teoria.

Não só aceitamos, mas até defendemos o princípio em que se funda o raciocínio dos transformistas — que dois seres, substancialmente semelhantes entre si, têm uma origem comum; porque, se eles são substancialmente semelhantes entre si, pertencem à mesma espécie, e, como tais, procedem necessariamente da mesma origem.

Mas deveremos aceitar igualmente a aplicação que fazem daquele princípio? Deveremos por ventura admitir que o homem e o bruto são perfeitamente semelhantes nos seus elementos substanciais, e não diferem senão nas condições

acidentais? Não; e vamos demonstrá-lo.

Nesse artigo mostraremos as divergências, que existem entre o homem e o animal, considerados no seu *organismo*, e, no seguinte, notaremos as diferenças entre os dois seres, em relação às faculdades *perceptivas*.

O animal que mais se aproxima do homem, *em relação ao organismo*, é o *símio* ou *macaco*; e, entre os macacos, os mais semelhantes ao homem são os *antropóides* ou *antropomorfos*. Contam-se quatro espécies de macacos *antropóides*: o *gibbon* e o *orangotango* na Ásia oriental, o *chimpanzé* e o *gorila* na África Ocidental.

As nossas investigações, portanto, limitam-se aos homens e aos *antropóides*.

Antes de tudo reconhecemos que entre o *organismo* do homem e o do macaco, considerados na sua *estrutura geral*, existe uma analogia incontestável. Têm os mesmos órgãos, os mesmos aparelhos, o mesmo sistema nervoso, com os seus anexos e relações.

Mas essa analogia do *organismo*, que aproxima o homem do macaco, encontra-se em todos os mamíferos, *e não prova que o homem deriva do macaco, assim como, não prova que os mamíferos derivam uns dos outros*. Para concluir que o homem deriva do macaco, os *darwinistas* deveriam provar que o homem é *semelhante* ao macaco, não só na *estrutura geral do organismo*, mas também nas particularidades *especificas* do mesmo organismo. Mas isto é que nunca poderá ser provado.

Aquelas analogias *gerais*, que existem entre o homem e o macaco, são largamente compensadas e excedidas por divergências tão características e profundas, que, assim como necessariamente nos determinam a reconhecer neles uma diversidade de espécie, assim também nos levam a atribuir-lhes uma diversidade de origem.

*

Examinando *psicologicamente* o homem e o macaco, vemos que entre eles existem profundas divergências principalmente com relação à *posição*, ao *crâneo*, ao *cérebro*, às *extremidades*, ao *pelo* e às *forças*.

a) O *homem*, e só ele, caminha: a cabeça direita e levantada, a conformação do esqueleto, a ação regular dos músculos, o peso equilibrado das vísceras, — tudo demonstra que a nossa *posição* é *vertical*, e que a natureza nos formou para estarmos direitos. — O *macaco*, pelo contrário, é trepador; a sua cabeça inclinada para a terra, a conformação do organismo, a disposição dos ossos, a função dos músculos, — tudo isto indica que a sua *posição* é *horizontal*, e que a *vertical* é para ele violenta e nunca permanente.

Essa diferença de *posição* no homem e no macaco faz com que eles sejam dois tipos perfeitamente distintos um do outro.

Ouçamos a esse respeito alguns dos melhores naturalistas.

Quatrefages (*Rapport sur les progrès de l'anthropologie*, p. 244, Paris 1867) diz: "O homem *caminha*, e caminha sobre os membros posteriores; todos os macacos *trepam*. Nos dois grupos, todo o aparelho locomotor tem a marca destes diferentes destinos; *os dois tipos são perfeitamente distintos*". — *Duvernoy, Gratiolet* e *Alix*, citados

por *Quatrefages* (obr. cit.., p. 245), afirmam que "o *tipo-macaco, aperfeiçoando-se, não perde o seu caráter fundamental e fica sempre perfeitamente distinto do tipo humano*". — *Godron* (*De l'espèce et des races*) diz o seguinte: "Entre todos os seres da criação, só o homem está organizado para a posição *vertical*, só ele caminha naturalmente direito; é este um caráter *essencial, que o separa de todos os animais*".

Se, pois, o homem e o macaco são tipos perfeitamente *distintos*, não podem ter uma origem comum, ou não podem derivar um do outro.

Darwin responde que os caracteres, relativos à posição vertical do homem, são o simples resultado da *adaptação* e por isso, insuficientes para separar o homem do macaco (*Origem do homem*, vol. I, p. 790).

A resposta de *Darwin* não só não destrói a força do nosso argumento, mas é absurda. — Não destrói a força do nosso argumento. Porquanto, aqueles caracteres, embora fossem o resultado de uma *adaptação* a um novo modo de existir, contudo não deixariam de estabelecer entre o homem e o macaco uma *diferença profunda* e *essencial*. — É absurda. Com efeito, aquela *adaptação*, não podendo conceber-se sem uma *finalidade*, exige uma *causa* dotada de *inteligência*. Ora, no sistema de *Darwin*, a *adaptação* não tem a sua razão suficiente numa causa dotada de *inteligência*; pois que é efeito da *seleção*, e esta é o resultado *cego* e *fatal* dos fatos.

b) O *crâneo* do homem distingue-se do crâneo do macaco tanto na *capacidade*, como na *conformação*.

a) Distingue-se na *capacidade*. Porquanto, o *crâneo* do homem tem uma *capacidade*, que é três vezes superior à do *crâneo* do macaco. *Godron*, seguindo o método de *Tiedemann*, encheu de areia o *crâneo* do um *Europeu* e o de um *orangotango*, e viu que aquele continha litros 1,53, ao passo que este continha apenas litros o,44 (*De l'espèce*, t. II). — Note-se que a *capacidade* do crâneo é quase a mesma em todas as raças humanas.

b) Distingue-se na *conformação*. Na verdade, o *crâneo* do homem é *vertical* na sua *face*, e, se é *obliquo* em certas raças, especialmente na *negra*, essa *obliquidade* é notavelmente menos sensível que nos *macacos*. Tal conformação aprecia-se pelo *angulo facial*. Porquanto, o *ângulo facial*, no *homem*, essa compreendido entre 70º e 85º; ao passo que nos macacos antropóides não passa de 40º. — Excetua-se o *gibbon*, cujo *angulo facial* pode atingir 60º; mas é este animal que, entre todos os macacos, sob outros aspectos, mais diverge do homem.

Ouçamos o que a esse respeito dizem *Aeby, Bichoff, Huxley*.

Car. Aeby, naturalista de *Berna*, no seu livro — *Les formes du crâne de l'homme et des singes*, depois de apresentar medidas e comparações, sob todos os aspectos possíveis, dos crâneos de todas as raças humanas e dos crâneos dos macacos e dos mamíferos, escreve o seguinte: "Destas comparações, que fizemos, resulta que a *distância, que separa o homem do macaco mais perfeito, é mais considerável que a que separa os macacos, uns dos outros*; e por conseguinte não hesitamos um instante em sustentar que o tipo do crâneo humano se distingue inteiramente do tipo simiano, e que especialmente os macacos *antropomorfos se unem, sob todos os aspectos, com os seus aliados*

naturais e mesmo com os mamíferos inferiores, por um modo incomparavelmente mais estreito do que com o homem" (p. 77).

Bichoff, depois de ter também estudado os crâneos do homem e do macaco, conclui que *existe uma falta absoluta de fatos para estabelecer, ou mesmo para explicar a passagem do macaco para o homem.*

Huxley diz: "As diferenças entre o *crâneo* de um homem e o de um gorila são enormes; mesmo as que existem entre o homem e o macaco da ordem mais elevada são consideráveis; cada osso particular do gorila apresenta sinais, que o distinguem do osso correspondente do corpo humano".

Os *darwinistas* respondem que o *crâneo* de um macaco *novo* se aproxima muito do crâneo do homem.

A resposta dos *darwinistas* é inútil. Para a comparação ser producente, é necessário que seja feita entre os crâneos de um homem *adulto* e de um macaco *adulto.* Se assim se fizer, o resultado é muito diverso. Diz o citado *Aeby* (p. 87): "Não pode negar-se que na idade juvenil há uma ligeira aproximação de tipos; mas essa aproximação não destrói a proposição estabelecida com relação à *idade adulta: que o crâneo humano e inteiramente diverso do crâneo simiano. O intervalo entre o homem e o macaco é sempre incomparavelmente maior que o que separa este último do resto dos animais*".

c) O *cérebro* do homem difere sensivelmente do cérebro do macaco, tanto em relação ao *volume*, como em relação ao *desenvolvimento.*

a) O *volume* do cérebro humano é, relativamente a massa do corpo, muito mais considerável que o volume do cérebro dos mamíferos, e quase três vezes mais que o dos antropóides.

Huxley, sem negar o fato, pretende que a mesma diferença, existente entre o cérebro do homem e o dos animais, existe entre os cérebros das diversas raças humanas.

A essa dificuldade responde um transformista alemão, *Schaafhausen*, com as seguintes palavras: "A asserção, formulada por *Huxley*, de que os homens, mesmo no peso do cérebro, diferem mais entre si, do que dos macacões, é errônea.... O cérebro do *Australiano* excede, em volume, duas ou três vezes o do gorila, ao passo que o cérebro regularmente desenvolvido de um *Europeu* não excede senão de um quinto o do mesmo *Australiano*" (Cit. por *Hamard*, nas *Quest. scient.* de *Bruxelles*, julho 1878).

b) O cérebro do homem *desenvolve-se* de uma maneira oposta àquela porque *se desenvolve* o cérebro do macaco. Porquanto, no homem desenvolve-se e aperfeiçoa-se primeiro o lobo anterior e depois o lateral; no macaco, porém, forma-se primeiramente o lobo lateral e depois o anterior. Ora, é impossível, como observa *Quatrefages*, que sejam completamente semelhantes, e que derivem um de outro, dois seres que se formam d'um modo contrário, porque a história natural reconheceu a seguinte lei permanente, que não admite exceção — que o semelhante se desenvolve de um modo semelhante. (*Conf. pop. acerca da origem do homem*).

d) O *homem* é *bímano*; as suas mãos regulares e perfeitas são órgão do tato, verdadeiros compassos naturais para medir, admiráveis instrumentos para manifestar os pensamentos da inteligência e para comunicar as disposições da vontade;

e os pés sustentam todo o peso do corpo. — O macaco é *quadrúpede*; os seus pés anteriores, que têm forma de garras, são propriamente órgão de suspensão, e os posteriores não podem sustentar o peso do corpo senão por breve tempo e com grande dificuldade. Diz *Quatrefages*: "O exame do organismo em geral e das extremidades em particular mostra as diferenças essenciais, que existem entre a forma e a disposição do homem e a do bruto; o que torna inadmissível a opinião de que um derive de outro" (*Rapport*, etc., p. 247).

e) Os macacos, e quase todos os mamíferos, têm o corpo, principalmente no dorso, coberto de pelo, o que não acontece em relação ao homem.

Esse fato não só constitui uma enorme distância entre o homem e o macaco, mas é absolutamente inexplicável no sistema *darwinista*. Na verdade, sob o aspecto físico, a ausência de pelo, para proteger o corpo contra o frio e a chuva, constitui o homem, relativamente ao macaco, num estado de inferioridade, que não pode explicar-se pela *seleção natural*. Porquanto, segundo *Darwin*, a espécie de macacos, que perdeu o pelo, devia achar-se inferior às outras, e, como tal, não podia ser aproveitada pela *seleção*, mas devia desaparecer. Todavia não foi assim. Não só não desapareceu, mas na sua evolução produziu uma espécie mais perfeita — o homem.

Os *darwinistas* dizem: o pelo desapareceu, porque se tornou inútil.

Respondemos que o pelo, se era inútil para alguns macacos e para os homens que vivera em climas quentes, não era inútil para os que vivem em climas frigidíssimos. Por isso, a razão do desaparecimento do pelo não pode ser a que os adversários apontam.

Insistem: os vestidos fizeram desaparecer o pelo do homem.

Os *darwinistas* tomam o efeito pela causa. O pelo não desapareceu, porque usamos de vestido; mas usamos de vestido, porque o pelo não existe. — Além disso, se fosse verdade o que eles dizem, a cabeça, que está habitualmente coberta, não devia ter cabelo.

f) O corpo humano, considerado fisicamente, é mais fraco que o corpo dos animais. Ora, o homem, se fosse uma evolução mais aperfeiçoada dos animais, não seria mais fraco do que estes; pois que a evolução far-se-ia por obra da *seleção*, e, esta, segundo *Darwis*, não só não diminui, mas aumenta a perfeição recebida das espécies passadas.

Os naturalistas reconhecem muitas outras dessemelhanças entre o homem e o macaco, — dessemelhanças na distribuição dos dentes, na disposição das entranhas, no comprimento das mãos e dos pés, — em todas as partes, tanto nas mais notáveis como nas mais pequenas de seus organismos, que nos levam a negar-lhes uma descendência comum.

Escutemos o resumo, que os melhores naturalistas fazem das diferenças entre e macaco e o homem. Citaremos *Prüner-Bey, Bermeister* e *Lucä*.

Prüner-Bey, na sessão da Sociedade de Antropologia, em 18 de novembro de 1889, pronunciou as seguintes palavras: "São as diferenças que impressionam o espírito. — O macaco está coberto de um vestido de pelo que falta ao homem. É esse um caráter anatômico importantíssimo, que compele o homem a suprir pela indústria o

que a natureza lhe recusa. — O macaco tem um dente canino, que lhe serve de arma; o homem não o possui, e, para a sua defesa, teme de empregar armas aperfeiçoadas. — À medida que toda a construção óssea do macaco denota um animal quadrúpede e trepador; a do homem mostra-o adaptado para caminhar. — O sistema muscular oferece os mesmos caráteres. *Gratiolet* demonstrou que, em relação à circulação do sangue, o homem, comparado com o macaco, é um ser arterial. — O estado das vísceras em alguns macacos, como no gorila e no chimpanzé, revela um animal herbívoro perfeitamente caracterizado. — O estudo dos crâneos é também concludente. Todos os símios apresentam a mesma face e igualmente distinta da humana. No homem o lobo frontal predomina sobre o occipital; no macaco nota-se o oposto. — O sistema dentário do macaco revela um herbívoro, armado para a sua defesa; o homem é omnívoro e só a sua indústria lhe subministra armas. Não há transição possível entre o macaco e o homem, a menos que as leis do desenvolvimento não sejam imaginárias".

Burmeister escreve: "O homem distingue-se do macaco, enquanto à estrutura do corpo, por um desenvolvimento maior do cérebro, por um esqueleto destinado a facilitar o andar em posição vertical, por um desenvolvimento maior do pélvis o por uma diferença radical na disposição das duas extremidades; porque, no homem, sé a extremidade anterior é uma verdadeira mão, a extremidade posterior, não; ao passo que no macaco é tudo o contrário, as extremidades posteriores são verdadeiras mãos, e as anteriores assemelham-se antes a pés".

Lucä diz o seguinte: "Em uma grande serie de macacos, do mundo antigo e moderno, notei que todos os ossos das extremidades anteriores e posteriores não confirmam a opinião de *Huxley*, quando disse que as diferenças anatômicas entre o homem e o gorila são menos sensíveis do que entre o gorila e os outros macacos inferiores" (*Archivo de Anthrop.*, v. VI, p. 16).

Depois destes testemunhos da ciência e dos melhores naturalistas acerca da diferença entre o homem e o macaco, vê-se a falsidade da proposição de *Huxley* (*Demonstration de la place de l'homme dans la nature*), sustentada por *Darwin* (*Origem do homem*, p. 191), que "*a diferença entre o homem e os macacos superiores é menor que a que existe entre os macacos superiores e os inferiores do mesmo grupo*".

*

Examinemos agora os principais argumentos dos *transformistas*.

a) Dizem: a *anatomia* ensina que o homem é formado segundo o mesmo plano e modelo do macaco. Os ossos do esqueleto, os músculos, nervos, veias, entranhas do homem, são semelhantes aos correspondentes ossos do esqueleto, aos músculos, nervos, veias, entranhas do macaco.

Concedemos que a estrutura *geral* do corpo do homem tem uma certa afinidade com a do corpo do macaco. Mas que revelará esta *genérica* semelhança entre o homem e o macaco? Manifestará que estes seres têm uma origem comum? Não; pois, se assim fosse, todos os mamíferos deveriam derivar uns dos outros, visto que todos convêm na estrutura *geral* do organismo. Para que o homem e o macaco tivessem uma origem comum, era necessário que conviessem entre si, não só na

estrutura *genérica*, mas também na *especifica*; pois a razão e a experiência demonstram que dois seres têm uma origem comum, quando pertencentes a mesma *espécie*. Ora, entre o organismo do homem e o do macaco existem divergências radicais e profundas, que fazem com que sejam dois tipos *especificamente* diversos, e que por isso, um não possa derivar e não derive do outro.

Aeby diz: "Examinando o macaco e o homem, depreendemos não só que o plano fundamental lhes é comum com todos os vertebrados, mas também *que sobre este plano estão levantados edifícios completamente diferentes*. Na verdade, a sua conformação não concorda senão raramente, mesmo num ponto isolado; *o acordo é quase sempre aparente; em relação ao todo, não têm nada de comum entre si. Em toda a série dos mamíferos não se encontra uma distância, que possa comparar-se, nem mesmo de longe, com a que separa o homem do macaco*" (p. 82).

b) Continuam: a *fisiologia* demonstra — que o bruto, à semelhança do homem, vê com os olhos, ouve com os ouvidos, gosta com a língua, caminha com os pés, — recebe do homem e lhe comunica a hidrofobia e a varíola, — que os macacos também padecem apoplexias, oftalmias, infamações intestinais, gostam de chá, café e bebidas espirituosas, — que o animal nasce como o homem, e finalmente morre como ele.

Esse argumento refuta-se como o precedente. O homem é *animal*, como o é o macaco, e por isso, deve existir entre eles uma certa afinidade com relação à vida vegetativa e sensitiva. Mas essa afinidade é apenas *genérica*, porque *animal* é *gênero*, e, se manifesta o nexo e a harmonia existente entro os seres criados, não demonstra que um descenda do outro.

c) Replicam: a *embriologia* põe em evidência que o princípio e o desenvolvimento sucessivo do embrião do homem são idênticos ao princípio e desenvolvimento do dos outros vertebrados, que na escala zoológica estão no grau imediatamente inferior ao homem.

Respondemos que o embrião do homem e o do macaco, ainda que no seu começo e até a um certo ponto do desenvolvimento apresentem uma *semelhança genérica*, todavia não são *realmente idênticos*. Porquanto, se fossem *idênticos* na *realidade*, se entre eles não existisse uma diferença *especifica*, não haveria nenhuma repugnância em admitir que do embrião de um cão se formasse um homem, e do embrião do homem saísse um gato. Quem poderá sustentar semelhante extravagancia? Se, portanto, os embriões do homem e do macaco divergem no seu termo, devem igualmente divergir no seu começo e desenvolvimento e conter em si, ao menos *virtualmente*, as diferenças especificas, que tão claramente aparecem no resultado.

Essa objeção dos *transformistas* baseia-se na teoria da *unidade de tipo*, segundo a qual o embrião de uma espécie superior percorreria, no seu desenvolvimento, todas as formas dos animais inferiores; de modo que as espécies inferiores seriam diferentes pausas do mesmo embrião.

A teoria da *unidade de tipo* é falsa. Porquanto, embora a nossa inteligência, considerando o que as espécies têm de *comum*, forme o tipo de *animal*, todavia esse tipo é apenas *lógico* e *subjetivo* e não é *real* ou *objetivo*, pois que, *na realidade*, as

217. O corpo humano, na sua origem primitiva, foi formado imediatamente por Deus.

a) O corpo humano, na sua origem primitiva, ou derivou do concurso de causas fortuitas, — ou foi o resultado da evolução de uma espécie inferior, — ou foi formado *imediatamente* por Deus. A disjunção é completa. Ora, o corpo humano, na sua origem primitiva, não derivou do concurso de causas *fortuitas*, nem foi o resultado da evolução de uma espécie inferior. Logo, foi formado *imediatamente* por Deus.

b) O corpo do *primeiro* homem, revelando em si perfeição, ordem e finalidade, foi formado imediatamente por uma causa *inteligente*; aliás o efeito seria superior à causa, ou dar-se-ia um efeito sem causa. Esta causa

---

espécies são *essencialmente* diversas entre si. *Müller* escreve: "Sustentava-se há pouco tempo, com muita seriedade, que o feto humano, antes de chegar ao estado perfeito, percorre sucessivamente os diversos graus de evolução, nos quais permanecem fixos, durante toda a vida, os animais das classes inferiores. *Essa hipótese não tem o mínimo fundamento*, como demonstrou *Bâer*. O embrião humano nunca é semelhante a um radiado, a um molusco, a um verme. O *desenho* da formação desses animais é *inteiramente diferente* do dos vertebrados. O homem poderia, quando muito, ser semelhante a estes últimos; porque ele também é vertebrado, e o seu organismo é constituído (*nos caráteres mais gerais*) segundo o tipo comum a essa grande divisão do reino animal. Mas ele nunca e semelhante a um peixe, a um réptil, a uma ave, etc. A analogia, existente entre o homem e um réptil, não excede a que existe entre todos os animais vertebrados" (*Manual de fisiologia*, t. III, 723). — Com *Müller* concordam outros sábios, como Flourens (*Histoire des travaux de Cuvier*, p. 271), Milne Edwards (*Leçons sur la phys. et l'anat. comp.*, t. I, p. 33).

Os *darwinistas* aduzem em defesa da sua opinião outros argumentos, tirados da existência dos *órgãos rudimentares*, do *atavismo*, — argumentos que já foram expostos e refutados na *Cosmologia especial*.

Apesar do todos os desmentidos com que a razão e a experiência condenam o *transformismo*, os materialistas não se cansam de apregoar esse sistema como o único e legitimo resultado da ciência.

Haeckel diz: "Os nossos antepassados, especialmente o velho *Amphioxo*, merecem mais respeito e consideração do que toda a cáfila dos santos inúteis, a quem as nossas nações altamente civilizadas dedicam templos e procissões. Aqueles realmente são a carne da nossa carne, o sangue do nosso sangue.... O venerável ancião *Amphioxo*, ainda sem crâneo, encontra-se na raia do reino dos vertebrados. Os mamíferos primitivos vão subindo sucessivamente até ao *Homo Sapiens*. Todas as bibliotecas da ciência eclesiástica e da falsa filosofia nada valem; nós iluminamos esses erros com o sol da história do desenvolvimento animal".

O fanatismo dos materialistas não podia ser mais ridículo!

inteligente não pode ser finita; porque uma causa finita, sendo um ente *particular*, não pode formar uma espécie, que é um ente *comum*, aliás o efeito seria mais nobre do que a sua causa. Logo, deve ser a causa infinita, que é Deus; porque só Ele, por ser o princípio *universalíssimo*, pode produzir entes *universais* e *comuns*, como são as *espécies*. Logo, o corpo humano, na sua origem primitiva, foi formado *imediatamente* por Deus.[1]

1 Quando dizemos que o corpo humano, na sua origem primitiva, foi formado *imediatamente* por Deus, queremos entender que, para a formação do corpo do primeiro homem, não bastou que Deus tivesse criado a matéria e as forças da matéria, mas que foi necessária uma ação *direta* e *especial*, distinta do *concurso* que Ele, como Causa primeira, presta aos atos das causas segundas, pô-la qual formou da matéria preexistente o corpo humano.

Por isso, a formação do corpo do *primeiro* homem não foi uma *criação*; pois a *criação*, sendo a produção do *nada*, não pressupõe matéria alguma. — Todavia a formação do corpo do primeiro homem, embora não fosse uma criação, foi, contudo, uma operação só própria de Deus, que não podia ser exercida pelas forças naturais das causas segundas. Porquanto, as causas segundas, se podem produzir um ser de uma espécie, quando essa espécie já existe, não a podem produzir, quando a espécie não está ainda formada. Ora, não existindo, na primeira formação das coisas, um corpo humano, de que pudesse derivar, por via de geração, um outro semelhante na espécie, foi necessário que o corpo do primeiro homem fosse formado imediatamente por Deus (*Sum. Th.*, p. I, q. 91, a. 2). A razão disso encontramo-la nas seguintes palavras de S. Tomás: "A geração natural de toda e qualquer espécie faz-se por meio de uma determinada matéria. Ora, a matéria, de que é gerado naturalmente o homem, é o sêmen humano. Portanto, um indivíduo da espécie humana não pode ser naturalmente gerado de qualquer outra matéria. E, como só Deus, que é autor da natureza, pode produzir as coisas fora da ordem da própria natureza, só Deus podia formar o corpo do primeiro homem" (Ibid., q. 92, a. 4).

Nem se diga que o corpo humano, se tivesse sido formado imediatamente por Deus, não poderia estar sujeito a tantas imperfeições, sendo Deus um agente dotado de infinita sabedoria e de onipotência. O corpo humano é perfeito, não *absoluta*, mas *relativamente*, isto é, é perfeito com relação ao fim *próximo*, que Deus lhe determinou e que consiste em servir às operações da alma racional. Considerado sob esse ponto de vista, o corpo humano é perfeito. E se ele é corruptível e mortal, essa disposição é uma conseqüência da matéria, de que é composto. Deus podia formar um corpo *naturalmente* incorruptível e imortal: mas devemos advertir que, na formação das coisas, o critério não é o que Deus pode fazer, mas é o que convém a natureza das próprias coisas. — Dizemos *naturalmente;* porque *sobrenaturalmente,* isto é, por uma graça não devida ao homem, Deus tinha dado o remédio eficaz contra as doenças e a morte. Veio o pecado e, com o pecado, a doença, a morte. Mas a doença e a morte, se são penas do pecado, são também disposições e conseqüências da natureza humana, isto é, que naturalmente derivam dos princípios constitutivos do corpo humano.

218. O corpo humano, no estado atual, propaga-se por geração. — Um ser vivo propaga-se por *geração*, quando por tal forma deriva de um outro ser vivo, que ambos convêm na mesma natureza ou espécie. Ora, a experiência atesta que, no estado atual, o corpo do homem deriva de outro homem. Logo, o corpo humano, no estado atual, propaga-se por *geração*.

Deus, quando formou *imediatamente* o corpo do primeiro homem, deu-lhe a virtude ou o poder de transmitir a outros a sua semelhança e assim perpetuar a própria vida.[1]

ARTIGO II
Origem da alma humana

219. A alma humana tem uma origem. — Todo o ente *contingente* tem uma origem; pois que só o ente *necessário* é eterno. Ora, a alma humana é um ser *contingente*; porque não só não existiu sempre, mas também podia deixar de existir. Logo, a alma humana tem uma origem.

Neste artigo provamos que a alma não é produzida pela *evolução de uma espécie inferior*, nem por *geração*, nem por *emanação da substância divina*, mas que é *criada* imediatamente por Deus, no momento da sua união com o corpo.[2]

---

1 Todos os tratados de *história natural* apresentam noções acerca da faculdade, que os seres vivos possuem, de reproduzir e multiplicar a própria substância. — S. Tomás nota a diferença entre a formação do corpo primeiro homem, e a formação do corpo dos seus descendentes. Tendo-se proposto a dificuldade que, assim como os nossos primeiros pais foram produzidos imediatamente por Deus, assim também deviam ser produzidos os seus descendentes, porque a identidade da espécie exige a identidade do modo da produção, o Angélico Doutor responde e diz que nas primeiras produções se tratava de instituir a natureza, e por isso, aqueles produções deviam derivar imediatamente de Deus, mas, depois da instituição da natureza, esta podia produzir os seus efeitos por um operação natural. Eis as palavras do S. Doutor: "In primis operibus natura instituenda erat, et ideo oportebat illa opera immediata a princípio supernaturali esse: sed postmodum natura instituta in proprios effectus per naturalem operationem pervenire poterat, et hoc de perfectione ipsius erat" (2 *Dist.* XX, q. I, a. 1 ad I).

2 São *quatro*, pois, os principais sistemas acerca da *origem* da alma humana: o *evolucionismo*, o *generacianismo*, o *emanatismo* e o *criacionismo*.

220. A alma humana não é produzida pela evolução de uma espécie inferior.

a) Uma espécie inferior, embora pudesse na sua evolução produzir a alma humana, todavia não o poderia fazer, sem produzir ao mesmo tempo o corpo; pois que o agente finito não produz uma forma, senão modificando a matéria. Ora, o corpo humano não é produzido por uma espécie inferior, que se desenvolva. Logo, nem a alma humana é produzida pela evolução de uma espécie inferior.

b) A alma humana, como demonstramos, é *espiritual*. Ora, um ente *espiritual* não é produzido pela evolução de uma espécie inferior; pois o resultado da evolução de uma substância *material*, como é toda a espécie inferior ao homem, é *material*; aliás o efeito seria superior à causa. Logo, a alma humana não é produzida pela evolução de uma espécie inferior.[1]

A questão acerca da *origem* da alma humana é dúplice; porquanto, pode referir-se — ou a alma do *primeiro* homem, — ou a alma dos homens que vão aparecendo continuamente sobre a terra. Todavia tratamos estas duas questões, como se fossem uma só; pois que ambas se resolvem com o mesmo princípio, baseado na própria natureza da alma.

Dessa questão trata S. Tomás — na *Sum. Th.*, p. I, q. 90, a. 1, 2; q. 118, a. 2, — nas q. d. *De pot.*, q. 3, a. 9; — no 2 *Sent.* dist. 17, 18;— na *Sum. c. Gentes*, 1. II, c. 85 e seg.

1 O homem e o animal possuem uma *alma*, que é forma *substancial* do seu organismo e princípio *primeiro* de todas as suas operações.

Ora operações há no homem, como as da *inteligência* e da *vontade*, que, tendo por objeto o *abstrato*, o *universal*, o *imaterial*, não podem derivar senão de uma faculdade *espiritual*, isto é, independente da matéria; visto que as faculdades *orgânicas*, ou dependentes da matéria, só têm por objeto o *concreto*, o *singular*, o *material*. Logo, a *inteligência* e a *vontade* são faculdades *espirituais*, ou independentes da matéria. E, como a faculdade não pode exceder em perfeição a substância de que deriva, a alma, que é o princípio de que resultam a *inteligência* e a *vontade*, é uma substância *espiritual*, isto é, independente da matéria.

Mas as operações do animal, pelo fato de terem *todas* um objeto *concreto*, *singular* e *material*, mostram que *todas* as faculdades do mesmo animal são *materiais* e *orgânicas*. Sendo todas essas faculdades *materiais* e *orgânicas*, é claro que também a alma do animal, da qual brotam, é *material*; porque pela natureza dos efeitos conhecemos a natureza da causa.

A *alma* do homem, pois, é *espiritual*; a do *animal* é *material*.

Se a alma do homem é *espiritual* e a do animal é *material*, segue-se que elas são *especificamente* diversas entre si; pois a essência da alma do homem possui um

elemento, de que não é dotada a alma do animal e que é a *espiritualidade*; ora, todo o elemento *essencial* produz diversidade na *espécie*.

Sendo a alma do homem *especificamente* diversa da do animal e superior a ela, é claro que a *alma humana* não pode derivar da evolução do *animal*; porque o indivíduo de uma espécie não deriva do indivíduo de uma espécie diversa, e porque o menos não pode dar o mais.

Daí resulta que, embora o *corpo humano* fosse em tudo e por tudo semelhante ao corpo do animal, todavia o *homem* nunca poderia derivar do *animal*. Porquanto, o homem, *por causa da sua alma espiritual*, é constituído numa *espécie diversa* da do animal: ora, como dissemos, o indivíduo de uma espécie não pode derivar do indivíduo de outra espécie.

Alguns *transformistas*, como Filippi (*Revue de cours scientifiques*, année 1864, p. 468, Paris), na sua pretensão de estabelecer afinidades genealógicas entre o homem e o macaco, prescindem dos caráteres *psicológicos* destes dois seres, e só atendem aos seus caráteres *anatômicos*.

Esse processo é *falso* e *ilógico*. — É *falso*; porque o homem e o macaco devem ser considerados como são em si mesmos, e por isso, tanto sob o aspecto *anatômico* como sob o *psicológico*, se quisermos determinar a sua origem. — É *ilógico*: porque os *transformistas*, pelo fato de admitirem que a evolução *psicológica* dos seres vivos corresponde à sua evolução *anatômica*, não podem deixar de considerar no homem e no macaco a dúplice serie dos fenômenos — *psicológicos* e *anatômicos*.

Mais coerente foi *Darwin*, encarando a questão e procurando mostrar que o homem e o macaco, relativamente às faculdades *intelectuais*, pouco ou nada divergem entre si.

*

Examinemos os principais argumentos de *Darwin* e dos seus sequazes.

a) *Darwin* diz: a *psicologia animal* demonstra que o animal, como o homem, possui muitos e variados conhecimentos; experimenta dor e prazer, amor e ódio, simpatia e inveja, esperança e desespero. Alguma diferença, que existe entre a inteligência do homem e a do animal, é apenas acidental; pois não é maior que a que existe entre o homem civilizado e o selvagem. Logo, o animal é dotado de inteligência e de razão, como é o homem, e por isso, esta deriva daquele.

Respondemos concedendo que o animal é dotado de *conhecimento* e do *apetite*. Mas esse *conhecimento* e esse *apetite* não sabem da esfera do *sensível*, do *concreto* e do *material*; e por isso, se manifestam que o homem convém com o animal no *gênero*, manifestam também que aquele difere deste na *espécie*. Porquanto, a diferença, que existe entre a percepção *intelectual* e a *sensitiva*, não é apenas gradual ou acidental, mas é especifica e essencial; pois trata-se de atividades completamente distintas e dotadas de natureza inteiramente diversa.

Todavia, do fato de o homem convir com o animal no *gênero*, não se segue que aquele deriva deste; porque, se assim fosse, a planta deveria derivar da pedra

(pois ambas convêm no *gênero* de *substância*), e o animal deveria derivar da planta (porque estas substâncias estão sujeitas ao mesmo *gênero* de *vivente*). — Repetimos que, para concluírem para a descendência comum do homem e do animal, os *transformistas* deveriam demonstrar que estes dois seres não só convêm no *gênero*, mas também na *diferença especifica*. Ora, nunca poderão demonstrar que o animal é *racional*, como o é o homem.

Negamos que entre o homem e o animal exista menor diferença que entre o homem civilizado e o selvagem. Porquanto, a diferença entre o homem civilizado e o selvagem é apenas *acidental*; ao passo que entre o homem e o animal a diferença é *essencial*. O selvagem pode ser civilizado; o animal nunca poderá ser inteligente.

b) *Darwin* acrescenta: o animal é dotado de inteligência; porque emprega os meios para os fins, opera com prudência, tem consciência das suas ações, fala, abstrai, julga, raciocina, possui o sentimento do belo, tem fé e religião, e não e destituído de sentimento moral.

Todas essas asserções ou são falsas, ou nada provam.

a) É falso que o animal possua inteligência, embora num grau menos elevado que o homem; porque, se possuísse inteligência, deveria conceber idéias universais. Ora, o animal, como demonstramos na *Cosmologia*, não tem nem pode ter idéias universais.

b) É certo que o animal emprega os meios para os fins e parece operar com prudência. Essas operações emanam do *instinto*, que foi dado aos animais pelo sapientíssimo Autor da natureza. Mas o *instinto* deriva de uma faculdade *sensitiva*, que é a força *estimativa*; pois que os animais, por não terem idéias universais, não conhecem a *relação* entre o fim e os meios nem o *motivo* das suas operações.

c) É falso que o animal seja dotado de *consciência* ou *reflexão*; pois estes atos emanam da inteligência, de que é absolutamente destituído o animal. Certos atos dele, que parecem revelar *consciência* ou *reflexão* (como quando o cão deixa um alimento que apetece, porque teme o castigo que o ameaça, fazendo como uma *comparação* entre o prazer proveniente da comida e a dor produzida pelo castigo), derivam do *sentido comum*, da *memória sensitiva* e da *força estimativa*, que são todas faculdades *orgânicas* e próprias dos animais superiores.

d) É falso que o animal possua o dom da *palavra*. Não insistimos nesse ponto, pois já foi tratado na *Cosmologia especial*.

e) É falso que o animal *abstraia, julgue e raciocine*. Porquanto, se o animal abstraísse, julgasse e raciocinasse, deveria revela-lo nas suas operações. Ora, as operações do animal, sendo todas *concretas* e *singulares*, não revelam que ele abstraia, julgue ou raciocine. Alguns atos, que parecem encerrar um *juízo* ou um *raciocínio*, derivam da *força estimativa*.

f) É falso que o animal possua o sentimento do *belo*. Porquanto, esse sentimento supõe necessariamente a inteligência, quer o belo seja *espiritual*, quer seja *material*. A impressão agradável, que a beleza *material* possa produzir no animal, não pode chamar-se sentimento do belo.

g) É falso que o animal tenha *fé* e *religião*. *Darwin* opina que a fé e a religião são o resultado da ilusão dos que *sonham*, e como os animais também *sonham*, também eles têm *fé* e *religião*. — Esse discurso é absurdo. A *fé* e a *religião* não podem derivar dos sonhos. Se não tivéssemos nenhum conhecimento de Deus, quando estamos acordados, não poderíamos sonhar com Ele, quando estamos a dormir; visto que o sonho só pode despertar na fantasia imagens de objetos *anteriormente* percebidos.

h) É falso que os animais possuam o *sentimento moral*. Porquanto, (suposto que ao *sentimento moral* se dê a significação que lhe dão os homens de critério são) devemos dizer que não há *sentimento moral*, onde não há *liberdade*, e onde falecem princípios *universais* e *invariáveis*. Ora, o animal é destituído de *liberdade*, nem possuo princípios *universais* e *imutáveis*.

c) Os *transformistas* objetam: há muitos fatos, que demonstram que o animal é dotado de inteligência e de razão.

Respondemos que a maior parte desses fatos foram inventados ou mal interpretados pelos escritores ou exploradores, que os contaram.

Paulo Gervais diz: "Nunca será demasiada a desconfiança acerca da facilidade, com que certos observadores menos cuidadosos têm concedido a muitos animais sentimento e raciocínio, que só existem, na maior parte dos casos, no espírito dos observadores. Casos houve em que os antigos viajantes abusaram da confiança, que neles tinham os seus contemporâneos. E cumpre dizê-lo. Muitas vezes, como também hoje, o gosto do público por tudo quanto é exagerado, ou devido só a imaginação dos escritores, tem levado alguns destes a publicar, como verdades, muitas pretendidas observações, que na realidade não passam de contos imaginosos e divertidos. É por isso, indispensável ter o maior cuidado na escolha, que deve fazer-se entre os pormenores publicados acerca dos animais". — O mesmo dizem *Cuvier* e *Chaillu*.

A conseqüência, que d'alguns fatos certos e averiguados pode legitimamente deduzir-se, é que em alguns animais o grau do conhecimento *sensitivo* é mais elevado, e há neles uma semelhança, ainda que remotíssima, da inteligência, — semelhança impressa no sentido da *estimativa*; porque os seres mais perfeitos de um grau inferior participam, de algum modo, das prerrogativas dos seres do grau imediatamente superior.

Com os mesmos critérios, apresentados aqui o na *Cosmologia especial*, refutam-se todas as dificuldades, que os *transformistas* aduzem para demonstrar que os animais são dotados de inteligência, embora não desenvolvida, — dificuldades que — ou nada provam, porque são baseadas sobre falsos supostos, pois confundem a *idéia* com o *fantasma*, o *pensamento* com a *sensação*, a *inteligência* com o *instinto* — ou, se provara alguma coisa, provam que o animal é dotado de faculdades *sensitivas*.

d) Os *transformistas* insistem: nas camadas geológicas, nas cavernas, nos antigos túmulos encontraram-se instrumentos de *pedra lascada*, de *pedra polida*, de *bronze* e de *ferro*. Os instrumentos de *pedra lascada* são obras do *homem primitivo*, porque são tão grosseiros, que supõem uma inteligência próxima da dos animais;

os da *pedra polida* mostram o homem já um pouco mais adiantado, e os de *bronze* e de *ferro* manifestam o homem como é no estado atual. Ora, estes fatos demonstram que o homem progrediu necessária mas lentamente, o que esse progresso lento não pode deixar de ser o resultado de uma evolução, cujo ponto de partida é o estado selvagem e quase bestial.

É certo o fato da descoberta daqueles instrumentos, mas é falso —a) que os instrumentos de *pedra lascada* sejam obra do *homem primitivo*, — b) que esses instrumentos sejam tão grosseiros, que revelem uma inteligência próxima da dos animais, — c) que o homem progrediu lenta e necessariamente, — d) e que o ponto de partida da evolução fosse o estado selvagem.

a) É falso que os instrumentos de *pedra lascada* sejam obra do *homem primitivo*. Na verdade, a história demonstra que, desde a mais remota antiguidade, no *Egito* e na *Ásia menor*, se conhecia o uso dos metais. — O sábio *Chabas*, no seu livro intitulado — *Études sur l'antiquité historique* (p. 360), diz que, no século XVII antes de Jesus Cristo, os Egípcios "*conheciam, havia já 2000 anos, o uso de todos os metais e tinham todos os hábitos de um lucro desenvolvido pela riqueza*". — *M. Schlieman* diz que, escavando nas ruinas de *Hissarlih*, na antiga *Troada*, na profundidade de 10 ou 15 metros, encontrou, ao mesmo tempo e na *mesma camada*, objetos de bronze e de prata, misturados com belas louças de barro. Estas camadas, por conterem os restos de três civilizações, pertenciam a mais remota antiguidade.

b) É falso que os instrumentos de *pedra lascada* demonstrem que o *homem primitivo* tivesse uma inteligência próxima das faculdades perceptivas dos animais, e é falso pelas seguintes razões:

1º) O homem da idade da *pedra*, como vimos no artigo antecedente, enquanto à constituição física e especialmente enquanto a *capacidade* e *forma* do *crâneo*, era semelhante ao homem moderno. Se era semelhante enquanto à *constituição física*, a analogia exige que lhe fosse também semelhante na inteligência.

2º) Além disso, a grosseria dos instrumentos, de que o homem primitivo se teria servido, não é o nível do desenvolvimento da inteligência ou da razão; aliás deveríamos dizer que os escritores dos séculos do *ouro* da nossa literatura não tinham a inteligência desenvolvida, visto que os instrumentos de *mecânica* não estavam nesse tempo tão aperfeiçoados como hoje.

3º) Finalmente, conhecemos nós todos os instrumentos, de que os homens primitivos se serviam? Não. O tempo nos conservou apenas os de *pedra*, porque não sujeitos a alterações. Mas quantos outros instrumentos devia o homem fabricar com materiais mais frágeis e corruptíveis, que não chegaram até nós? Logo, os instrumentos de *pedra lascada* não podem dar uma idéia adequada da inteligência dos homens primitivos.

c) É falsa a teoria dos *transformistas* acerca do *progresso* da humanidade. É certo, que o homem é essencialmente perfectível e que se aperfeiçoa e progride; mas essa lei de progresso não é *absoluta* nem *necessária*, não é *universal* nem se verifica no sentido dos *transformistas*. Se apelarmos para a história, está nos dirá que a

Pérsia, a *Síria*, a *Ásia menor*, a *África do Norte*, depois de se terem elevado ao apogeu da civilização e da glória, descaíram, precipitando-se na obscuridade e tornando-se quase bárbaras.

d) É falso que o estado primitivo do homem fosse o selvagem e quase bestial, e é falso pelas seguintes razões:

1º) A tradição de todos os povos, não só civilizados, mas também bárbaros, diz que o estado primitivo do homem não foi um estado selvagem, mas civilizado, e que a primeira idade do gênero humano não foi uma idade de *pedra*, mas uma idade de *ouro*. — A tradição da *Grécia* foi representada principalmente por *Platão*, *Hesiodo*, *Arato*, *Cratilo*, *Telecides*, *Ferecrates*, *Dicearcho*, discípulo de *Aristóteles*. *Platão*, na sua *Política* e no livro III da República, diz que os *primeiros homens, criados e dirigidos por Deus, viviam num estado de felicidade*, e acrescenta que atingia estas notícias, acerca da condição primitiva do homem, na tradição dos antepassados. — A tradição dos *Romanos* não era menos viva nem menos certa. Virgílio, na *Geórgica*, fala num antigo reino de *Saturno*, numa antiga idade de civilização e de felicidade. *Ovídio*, na sua *Metamorfose*, *celebra a idade de ouro, que foi primeira a amanhecer, reinando então uma eterna primavera.* — Os *mongóis*, como atesta *Bergman*, diziam: "*Os nossos primeiros pais viviam num estado feliz; a sua felicidade durou pouco tempo; perderam-na por culpa própria. Do solo brotavam e cresciam frutos doces e brancos; o aspecto deles seduziu os olhos do homem; comeu e acabou a bem-aventurança*". — Os *persas*, como atesta *Creuzer*, tinham nos seus livros estas palavras: "*O primeiro homem e a primeira mulher, Meschia e Meschiani, foram felizes na sua origem, perfeitos e sujeitos a Ormuzd, seu Deus e seu autor*". — Os *chineses*, os *índios*, os *americanos*, e, finalmente, todos os povos, cujas tradições são conhecidas, admitiam que a primeira idade do mundo foi uma idade de *ouro*.

2º) Se o estado primitivo do homem fosse o selvagem, o homem nunca se teria civilizado. Porquanto, embora um povo selvagem possa, *por si só*, sair do seu estado de barbárie, contudo é um *fato histórico* que nenhum povo saiu jamais de tal estado sem o auxílio externo de outro povo já civilizado. Poderiam os *transformistas* citar um exemplo de um povo, que, *unicamente pelos seus esforços*, se elevasse do estado selvagem ao estado de civilização? Não. O que sabemos é que o Japão recebeu da China a civilização, Roma da Grécia, e esta do Egito e dos povos orientais. Se, nos nossos tempos, alguns selvagens abrandaram seus costumes e receberam a luz da civilização, esta mudança é devida ao contacto com povos civilizados e sobre tudo à abnegação e ao heroísmo dos missionários católicos.

A *arqueologia pré-histórica* confirma as nossas asserções. *A. Bertrand*, na sua *Archéologie celtique et gauloise*, escreve: "Em geologia pode haver uma lei imutável na sucessão dos terrenos de toda a crusta do globo, terrenos primários, secundários, terciários e quaternários, com subdivisões igual e nitidamente distintas; mas nas aglomerações humanas, na sucessão das camadas da civilização, não existe semelhante lei. Seria um erro gravíssimo julgar que todas as raças humanas têm passado necessariamente pelas mesmas fases de desenvolvimento e percorrido toda a sério dos estados sociais, que a teoria quer impor-lhes" (p. 46).

221. A alma humana não é produzida por geração. — Se a alma humana fosse produzida por *geração*, deveria ser produzida ou por geração *corpórea*, ou por geração *espiritual*. Ora, a nossa alma não pode ser produzida por *geração corpórea*, nem por *geração espiritual*.

a) Não pode ser produzida por *geração corpórea*. Uma força *material* não pode produzir uma substância *espiritual* ou *imaterial*; pois o efeito não pode ser superior a causa. Ora, a força, que opera na geração *corpórea*, é e não pode deixar de ser *material*, enquanto a alma humana, por ser dotada de faculdades e operações *imateriais* ou *espirituais*, é *imaterial* ou *espiritual*. Logo, a alma humana não pode ser produzida por *geração corpórea*.[1]

"Alguns filósofos teóricos pretenderam que o homem fora condenado em toda a parte a passar sucessivamente, e como por uma lei da sua própria natureza, do estado de caçador nômada ao de pastor, em seguida ao de agricultor, antes de atingir a perfeição do estado social. Tais teorias têm sido até hoje desmentidas pelos fatos, pelo menos enquanto a Europa. *As primeiras gerações de homens, entregues a si mesmas, não souberam em parle alguma das nossas regiões ultrapassar o limite certo, que pela Providência foi assignado ao desenvolvimento das suas faculdades isoladas.* Por duas vezes diferentes, na Gallia, foram novos grupos humanos, que fizeram surgir do seu sono as populações anteriores, com as quais eles parecem terem-se fundido posteriormente, comunicando-lhes novas aptidões, mas talvez também participando delas" (p. 79).

Mas admitamos que se verificasse aquela *lei* de progresso lento e contínuo, formulada pelos *transformistas*. Seguir-se-ia porventura que o homem deriva do macaco? Não, com certeza. A única conseqüência, que se poderia legitimamente deduzir dos *progressos realizados* pelo homem, é que neste existe uma faculdade espiritual — a razão; que o homem, desde a sua aparição sobre a terra, era já imensamente distante do animal, e por isso, não derivou pela evolução deste. Porquanto, o *progresso* não pode conceber-se sem o uso da razão; como, pelo contrário, o estado *estacionário* dos animais prova que eles são destituídos de razão.

1 A conclusão é evidente. o produto de uma energia corpórea ou é corpo, ou depende do corpo. Ora, a alma humana não é corpo, porque é simples, nem depende do corpo, porque é subsistente ou espiritual. Logo, a alma humana não é o produto de uma energia corpórea. Diz S. Tomás: "Impossibile est virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum imaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus, quae est ia semine, sit productiva intellectivi principii" (*Sum. Th.,* p. I, q. 118, a. 2), — Em menos palavras: a origem do uma coisa corresponde ao seu modo de operar. Ora, a nossa alma é independente do corpo na sua operação. Logo, é independente do corpo na sua origem (Cf. *C. Gent.*, 1. II, c. 86, n. 1).

b) Não pode ser produzida por *geração espiritual*. A alma poderia ser produzida por *geração espiritual*, se a alma dos pais — ou se dividisse em *partes*, — ou transmitisse uma *matéria espiritual*, — ou tivesse o poder de *criar* outras almas. Ora, estas três hipóteses são impossíveis. — É impossível a *primeira*; pois a alma dos pais, sendo *simples*, não tem partes, em que possa dividir-se. — É impossível a *segunda*; pois aquela matéria, embora existisse, não poderia formar a alma; aliás esta seria *composta*. — É impossível a *terceira*; porque a *criação*, sendo a produção do *nada*, não é ação própria das criaturas, que só operam num sujeito preexistente, transformando-o. Logo, a alma humana não pode ser produzida por *geração espiritual*.[1]

1 Desenvolvamos as partes da *menor* do argumento. — A alma dos filhos não pode ser uma *parte* da alma dos pais. Nem se diga que a alma dos filhos, se não é uma *parte*, é um *produto* da alma dos pais. Porquanto, correspondendo o *ser* do uma coisa a sua *origem*, se a alma depende de um sujeito na sua *produção*, depende também de um sujeito no seu *ser*, e por isso, não é subsistente. Diz S. Tomás: "Ponere animam intellectivam a generante causari, nihil aliud est quam ponere eam non subsistentem, etper consequens corrumpi cum corpore" (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2). — A alma dos filhos não podo ser o produto de uma *matéria espiritual*, transmiti ida pelos pais. Porquanto, se assim fosse, não só a alma dos pais, mas também a dos filhos seria *composta*, e não *simples*. Seria *composta* a alma dos *pais*, porque tal matéria *espiritual*, transmitida por eles, seria uma *parte* da alma, e por isso, esta seria divisível e composta. Seria *composta* a alma dos filhos, porque resultaria constituída dessa matéria ou sujeito *espiritual* e da *forma*, pois o termo da geração é sempre o *composto*; e desse modo a nossa alma, numericamente *una*, seria ato ou forma de matérias diversas, isto é, da matéria espiritual e da matéria corpórea, o que é absurdo, porque um e o mesmo ato não pode ser recebido em potências de gênero diverso (Cf. 2 *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 2). — A alma dos filhos não pode derivar da alma dos pais por *criação*. A produção do *nada* é um ato exclusivamente próprio de Deus, que, assim como é independente na existência, assim também é independente na operação, de modo que não exige um sujeito preexistente, sobre o qual exerça a sua atividade. Nem se diga, com *Avicenua* e com *Pedro Lombardo*, que Deus comunica a sua força criativa a alma dos pais. Não pode comunicar-se, diz S. Tomás, um poder infinito a uma criatura, dotada de natureza finita. Ora, a criação exige um poder infinito, porque entre o ser e o não ser a distância é infinita. Logo, não pode comunicar-se a uma criatura o poder criativo" (*In IV Sent.*, dist. 5, a. 3).

O sistema refutado é o *generacianismo*. Chama-se assim, porque admite que por *geração* se produz todo o homem — *alma* e *corpo*.

O *generacianismo* é dúplice: *corpóreo* e *espiritual*.

O *generacianismo corpóreo*, ensinado por *Apolinario* e, talvez, por *Tertuliano*, sustenta que a alma humana é produzida pela força plástica do gérmen, que forma o corpo.

O *generacianismo espiritual* admite quo a *alma* dos filhos deriva da *alma* dos pais. Essa teoria, como dizemos no texto, pode significar — ou que a alma dos filhos é uma *parte* da alma dos pais, — ou quo é formada por uma matéria *espiritual*, transmitida pelos pais, como pensavam alguns escritores católicos no tempo de S. Agostinho, — ou que é *criada* pela própria alma dos pais, como ensinou há poucos anos, depois de *Avicenna* e de *P. Lombardo*, o dr. *Frohschammer*.

Antonio Rosmini reproduziu, sob um outro aspecto, o sistema do *generacianismo*. Disse que a alma dos filhos, *enquanto sensitiva*, deriva por *geração*, e que, em seguida, se transforma em *intelectual* pela aparição da *idéia de ente*, que Deus lhe manifesta. Desse modo, segundo *Rosmini*, na geração do indivíduo humano, concorrem dois agentes: o homem com a geração, Deus com a manifestação da sua luz; o homem forma o animal, Deus cria a alma intelectual no mesmo instante em que é produzido o *homem animal*, iluminando-a com o esplendor do seu rosto e comunicando-lhe alguma coisa de si mesmo, — o *ente* ideal, que é a luz das criaturas intelectuais. (*Antropologia*, lib. IV, c. V, n. 812. — *Psicologia*, v. I, lib. IV, c. 23). —A opinião de *Rosmini* nem sequer tem o mérito da novidade, porque foi defendida por alguns antigos filósofos, e é exposta por S. Tomás com as seguintes palavras: "Alii dicunt, quod illa eadem anima, quae *primo* fuit *vegetativa* tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc, ut *ipsa cadem* fiat *sensitiva*, et tandem ad hoc ut *ipsa eadem fiat intellectiva*, non quidem por virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet *Dei, deforis illustrantis*" *(Sum. Th.,* p. I, q. 118, a. 2 ad 2).

O sistema de *Rosmini* é falso pelas seguintes razões:

a) É uma renovação do *generacianismo*. Porquanto, o ser da alma é único e simplicíssimo, e por isso, se a alma deriva por *geração*, em quanto *sensitiva*, deve também derivar por *geração*, enquanto é *intelectual*; o que o próprio *Rosmini* concede (Cf. *Psicologia*, loc. cit.). Mas se a alma humana deriva por *geração*, não é *criada*, não é *espiritual*, nem *imortal*.

b) *Rosmini* diz que a alma *sensitiva*, contemplando o ente *ideal*, que Deus lhe manifesta, se transforma em *intelectual*. Ora, isto é absurdo. Porquanto, a alma *sensitiva*, como *tal*, não pode perceber o ente *ideal*; visto que um ente *ideal* só pode ser percebido por uma forma intelectual ou espiritual. Por isso, a visão do *ente ideal*, longe de transformar a alma sensitiva em intelectual, supõe-na já *intelectual*, quando aquele *ente* lhe aparece.

c) Embora a visão do ente ideal tivesse o poder de transformar a alma de *sensitiva* em *intelectual*, todavia a alma *sensitiva* não poderia estar sujeita a uma transformação. Porquanto, a transformação exige composição no ser que se transforma: ora, a alma sensitiva não é composta, mas é *simples*. — O próprio *Rosmini* confessa que a alma sensitiva, tornando-se racional, fica substancialmente a mesma, e não muda de natureza. E então fica *formalmente* sensitiva, e não é *espiritual*.

d) Finalmente, como argumenta S. Tomás contra os sequazes dessa opinião, a ação de Deus, iluminando a alma sensitiva, deve produzir um efeito. Ora, esse efeito ou é subsistente, ou não. Se é subsistente, é uma coisa distinta da alma sensitiva, que não

222. A alma humana não é produzida por emanação da substância divina.

a) Se a alma humana fosse produzida por *emanação* da substância divina, seria — ou uma *parte*, — ou uma *propriedade* ou *manifestação* da Divindade. Ora, não pode ser *parte* da Divindade; porque esta, por ser simplicíssima, é indivisível. Nem é uma *propriedade* ou *manifestação* da mesma Divindade; pois que a nossa alma não é um acidente, nem um modo, nem um fenômeno de uma outra substância, mas é uma substância distinta de todas as outras. Logo, a alma humana não é produzida por *emanação* da substância divina.

b) Se a alma fosse produzida por *emanação* da substância divina, — ou a mesma alma teria todas as perfeições divinas, — ou Deus estaria sujeito aos defeitos, a que está sujeito o homem. Ora, estas conseqüências são absurdas. Logo, a alma humana não é produzida por *emanação* da substância divina.[1]

223. A alma humana é criada imediatamente por Deus.

a) A alma humana, sendo efeito, deve ter uma causa. Esta causa ou é finita ou infinita. Ora, não é uma causa finita; porque, como vimos, a nossa alma não é produzida por evolução de uma espécie inferior, nem por *geração*. Logo, é a causa infinita, é Deus. Ora, Deus fira a nossa alma — ou da própria substância divina, — ou de uma matéria preexistente, — ou do *nada*. Mas não a tira da própria substância divina; pois essa *emanação*, como vimos, é absurda. Nem a tira de uma matéria

---

é *subsistente*; e assim teremos vários princípios vitais no homem, o que demonstramos ser falso. Se não é *subsistente*, é uma perfeição *acidental* da alma *sensitiva*; e assim a alma humana, sendo inteligente só *acidentalmente* e não por *natureza*, não será *espiritual*, nem diferirá senão *acidentalmente* da alma dos animais, e por isso, corromper-se-á na corrupção do composto (Ibid.). — Essa doutrina de *Rosmini* foi condenada pela Igreja.

Objetam: a nossa alma é *sensitiva*. Ora, toda a alma *sensitiva*, deriva por *geração*. Logo, a nossa alma deriva por geração.

Resposta. A alma humana é *sensitiva*, mas só *virtualmente*, porque *formalmente* é intelectual. Sendo *formalmente* intelectual, não pode ter origem por *geração*; pois tudo o que é gerado é *material*. (Cf. c. *Gentes*, 1. 2, c. 89).

1 O *emanatismo* foi ensinado, — na antiguidade, por *Pitágoras* e pelos *Staicos* — e, nos tempos modernos, por *Poiret* e por todos os *panteístas*.

Não nos demoramos na refutação do *emanatismo*; porquanto, esse sistema é apenas uma *aplicação* do *panteísmo*, e o *panteísmo* foi exposto e refutado na *Cosmologia geral*, cap. I, art. IV. (Cf. c. *Gentes*, 1. 2, c. 85).

preexistente; porque a nossa alma é *espiritual*. Logo, a tira do *nada*. Tirar do *nada* é *criar*. Logo, a alma humana é *criada* imediatamente por Deus.

b) Uma forma, que não depende da matéria na sua *existência*, não depende dela na sua *origem*; pois que a origem é o começo da existência, e todo o ser possui no seu começo a mesma natureza, que conserva na sua duração. Ora, a alma humana não depende da matéria na sua existência, pois que é *espiritual*. Logo, nem depende da matéria na sua origem. Se não depende da matéria na sua origem, é tirada do *nada*, é *criada*. Ora, a *criação* é uma ação exclusivamente própria de Deus; pois os agentes finitos não podem produzir as formas, senão mudando a matéria preexistente. Logo, a alma humana é *criada* imediatamente por Deus.

Dizemos que alma humana é criada *imediatamente* por Deus, para significarmos que Deus, na criação da nossa alma, não se serve dos agentes finitos, nem como de *causas instrumentais*; porque o agente finito pressupõe sempre um sujeito em que opere, e a *criação* é a produção do *nada*.[1]

---

1 Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 90, aa. 2 e 3; c. *Gentes*, l. II, c. 87. — Como todo o agente imprime a própria semelhança no efeito, a nossa alma é semelhante a Deus, como o são todos os seres que existem. — Mas a semelhança da nossa alma com Deus é mais perfeita que a das criaturas corpóreas; porque, enquanto a semelhança festas consiste num simples vestígio, a semelhança daquela é uma verdadeira *imagem*, embora infinitamente distante do original. — A nossa alma é *imagem* de Deus — 1º) porque é incorpórea, indivisível, espiritual, imortal, como é Deus, — 2º) porque é dotada de inteligência, vontade e memória, — 3º) porque é capaz de sabedoria, de virtude, da graça e de felicidade — 4º) porque domina e preside a todos os animais, — 5º) porque, assim como Deus Padre, conhecendo-se a si mesmo pela inteligência, gera o Verbo, que é seu Filho, e, amando o seu Verbo, dá origem ao Espírito Santo, assim também o homem, conhecendo-se a si mesmo, produz o verbo intelectual, que o exprime, e, revendo-se no verbo, produz um ato de amor, e por isso, representa, de algum modo, o mistério da SS. Trindade. (Cf. *Sum. Th.*, p. 1, q. 93). — A nobilíssima origem do nosso corpo e da nossa alma vemo-la indicada claramente na Sagrada Escritura. Quando trata da origem das plantas e dos animais irracionais, a S. Escritura diz que Deus mandou às causas segundas que os produzissem; mas quando fala na origem do primeiro homem, claramente indica que foi Deus quem formou imediatamente o corpo de Adão e produziu do nada a alma humana: — *Formavit Deus hominem de limo terrae, el inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*". (*Gen.*, II, 7).

Objetam: a teoria da criação *imediata* das almas repugna a grandeza e majestade de Deus, pois supõe que Deus esteja sujeito as criaturas.

Respondemos que a criação imediata da nossa alma não só não torna Deus sujeito às criaturas, mas é um testemunho da sua Onipotência. — Não torna Deus

sujeito às criaturas; pois, quando cria as almas humanas, Deus segue a ordem, que Ele próprio estabeleceu. — É testemunho da sua Onipotência; pois a criação, sendo a produção do *nada*, só compete Aquele que, na existência e na operação, não depende de outro ente.

*

Pergunta-se: as almas humanas, quando são criadas por Deus, são iguais ou desiguais entre si em perfeição?

A pergunta, como se vê, não se refere à perfeição *acidental*, mas a *substancial*. — Não se refere à perfeição *acidental*; pois que as almas, no momento em que são criadas, ainda não possuem as perfeições, que adquirem mais tarde (como a *ciência*, a *virtude*, etc.), e pelas quais se tornam *acidentalmente* desiguais. — Mas refere-se à perfeição *substancial*; pois é esta perfeição que as almas possuem no momento da sua criação.

Ora a perfeição *substancial* pode ser *especifica* ou *entitativa*, — enquanto é um elemento *essencial*, próprio de uma espécie e não de outra, — ou enquanto se considera nos seus graus de intensidade.

Todos os filósofos concordam em relação à perfeição *específica* das almas, porque todos admitem que as almas são *especificamente* iguais; mas divergem com relação a sua perfeição *entitativa*.

Uns dizem que as almas humanas, quando são criadas por Deus, possuem todas a mesma perfeição *entitativa*, isto é, são *entitativamente* iguais, e que, se divergem entre si, isto é, se uma é mais inteligente que a outra, esta diversidade deriva do organismo, que, como vimos, concorre, pelo menos como *condição*, em *todas* as operações da alma.

Outros filósofos dizem que as almas humanas, quando são criadas por Deus, são *entitativamente* desiguais entre si, de modo que, embora todas possuam as mesmas perfeições *especificas*, todavia umas possuem-nas num grau mais intenso que as outras. Porquanto, devendo a forma ser sempre proporcionada à meteria, é claro que, quanto mais perfeito for o organismo, tanto mais perfeita deverá ser a sua forma. Ora, a experiência atesta que entre os organismos humanos um é mais perfeito que outro. Logo, a alma, que é destinada a informar o organismo mais perfeito, deve ser *entitativamente* mais perfeita que uma outra, destinada a informar um organismo menos perfeito. Daí a distinção *numérica* de uma alma de outra, distinção proveniente das suas relações aos diversos organismos.

Ambas estas opiniões são prováveis; pois baseiam-se em boas razões e têm defensores entre os melhores filósofos. Todavia preferimos a segunda; porque Deus, quando cria a nossa alma, não a cria *fora* do organismo, mas no *próprio organismo*, e, por isso, proporcionada a este; visto que a forma *substancial* deve ser proporcionada a matéria. E a doutrina de S. Tomás. Ao quesito — *se todas as almas são iguais na sua criação* — o Angélico Doutor responde *negativamente*, e dá a seguinte razão: todas as almas racionais pertencem à mesma espécie, e diferem unicamente no número. Essa diversidade deriva da matéria; e por isso, como as almas não são compostas de matéria, toda a diversidade e distinção de graus nas almas deve ser causada pela

224. A alma é criada no momento da sua união com o corpo.

a) A alma humana é forma *substancial* do corpo, e com ele constitui uma substância ou natureza completa. Ora, a ordem natural exige que a forma substancial de um composto só seja produzida, quando é formado o próprio composto. Logo, a alma humana é criada no momento da sua união com o corpo.

b) A alma humana é substância *incompleta*; porque é parte, embora nobilíssima, da natureza humana. Ora, nenhuma natureza é criada por Deus num estado incompleto e imperfeito. Logo, a alma é criada no momento da sua união com o corpo.[1]

---

diversidade do corpo, de modo que, quanto mais perfeita é a compleição do corpo, tanto mais nobre deve ser a alma, visto que a coisa recebida deve ser sempre proporcionada ao sujeito, que a recebe". (In 2 *Sent.*, dist. 32, q. 2, a. 3). — A mesma coisa o S. Doutor ensina na *Summa Theol.*, dizendo: "Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam... Cuius ratio est quia actus et forma recipitur in materia, secundum materiae capacitatem" (p. I, q. 85, a. 7). Como se vê, trata-se de desigualdade *entitativa* e *intrínseca*, proveniente da desigualdade dos organismos humanos. — Como adverte S. Tomás, a diversidade material, que é causa da diversidade das almas, não é a *especifica*, que existe entre as várias partes do organismo, *especificamente diversas* (a *cabeça*, o *tórax*, as *pernas*), e que é comum a todos os indivíduos da mesma espécie, mas é a *individual*, que existe entre os vários indivíduos e não pertence a espécie. A primeira é causada pelas formas, que fazem com que o corpo seja dotado de tais partes; a segunda, pelo contrário, produz a diversidade nas formas. (In 2. *Sent.* dist. 32, q. 2, a. 3 ad 6).

1 Apresentamos, em confirmação da nossa tese, esse outro argumento. As almas humanas, embora convenham entre si na *espécie*, todavia, diferem no *número*, pois que a alma não é uma e a mesma em todos os homens, mas a alma de um indivíduo é distinta da de outro indivíduo. Essa distinção numérica deriva — ou da própria alma, — ou do corpo. Ora, não pode derivar da alma; pois toda a diferença na *forma* produz diferença na *espécie*. Logo, deriva do *corpo*, pois a matéria, de que o corpo é composto, é divisível em partes distintas. Se a distinção *numérica* das almas deriva do corpo, é claro que não podem ser criadas antes da sua união com o corpo e fora dele; pois todo o ente, que existe na realidade, é *indivíduo, singular*, e por isso, *numericamente* distinto dos austros entes. Logo, a alma humana e criada no momento da sua união com o corpo e no corpo.

A doutrina, que sustentamos, foi ensinada por *Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás*, e por todos os filósofos cristãos. Deus, dizem, eles, *infunde a alma, criando-a; e cria a alma, infundindo-a.* — Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 90 a. 4; q. 118, a 3; c. *Gentes*, 1. II, c. 83; *De Pot*, q. 3, a. 10.

Dessa doutrina afastaram-se *Platão* e *Leibnitz*.

a) *Platão* disse que as almas humanas, antes da sua união com os corpos, existiam nas estrelas; e, em seguida, por faltas cometidas, foram expulsas do céu e encarceradas nos corpos, de que hão de sair, depois da expiação, para voltarem para a sua antiga mansão. — Alguns sequazes de *Orígenes* seguiram essa teoria.

A opinião de *Platão* é falsa pelas seguintes razões:

a) Se as almas humanas *preexistissem* aos corpos, seriam substâncias *completas*; pois tudo o que é produzido por Deus, e não tem relação com um composto, e substância *completa*; e por isso, sendo a alma uma substância *completa*, a sua união com o corpo seria *acidental*. Ora, a união da alma com o corpo, como demonstramos, não é *acidental*, mas *substancial*.

b) Na doutrina de *Platão*, a união da alma com o corpo não só seria *acidental*, mas *violenta* e *contrária à natureza*; porque a alma, por si, não teria relação nenhuma com o corpo, mas estaria encarcerada nele de um modo repugnante a todas as suas inclinações. E assim o homem, a mais nobre das criaturas visíveis, não seria uma natureza modelada pela inteligência divina, mas representaria apenas o castigo infligido a um espírito mau.

c) Se a alma estivesse no corpo, como num cárcere, o homem nada desejaria mais do que a morte; pois só a morte poderia restituir-lhe a liberdade perdida. Ora, o homem nada mais teme do que a morte.

d) Finalmente a *preexistência* das almas é uma afirmação gratuita e contrária ao testemunho da consciência.

b) *Leibnitz* pensou — que as nossas almas foram criadas no princípio do tempo e encerradas em certos corpúsculos orgânicos, tendo apenas a sensibilidade, — e que, quando esses corpúsculos se desenvolvem para formar os corpos humanos, também as almas se desenvolvem e de sensitivas se tornam intelectuais.

A opinião de *Leibnitz* é inaceitável pelas seguintes razões:

a) É contrária é razão. A alma é forma substancial do corpo. Ora, nenhuma forma pode ser produzida fora do próprio sujeito. Logo, a alma deve ser criada no próprio corpo. Diz S. Tomás: "Actus proprius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore" (*Sum. Th.*, p. I, q. 90, a. 4).

b) Admite que a alma de *sensitiva* se transforma em *intelectual*, — transformação que, como demonstramos contra *Rosmini*, é absurda.

c) É contrária é experiência, a qual atesta que, pela geração, não se desenvolve um organismo já existente, mas se produz um novo organismo.

*

A alma humana, pois, é criada no momento da sua união com o corpo.

Mas poderá determinar-se esse momento?

Os filósofos não estão de acordo com relação a esse ponto. — Uns dizem que a alma humana é criada por Deus no *primeiro* momento da *conceição* do corpo. — Outros afirmam que a alma humana só é criada por Deus, quando o corpo está

suficiente e devidamente organizado. É a doutrina de S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2; c. *Gentes.*, 1. II, c. 89).

Seguimos a segunda opinião por estas razões:

1ª) A *matéria* não pode receber a *forma*, se não estiver convenientemente disposta em relação à mesma forma. Ora, o corpo está convenientemente disposto em relação à alma, quando organizado; pois que a alma é forma *substancial* do corpo *organizado*. Logo, a alma é criada, quando o corpo está suficiente e devidamente organizado.

2ª) Na geração do homem, devemos conceder às causas segundas, que são os princípios geradores, tudo o que se atribui aos princípios geradores dos outros seres vivos, inferiores ao homem. Ora, aos outros seres vivos, inferiores ao homem, atribuímos o poder de formar os organismos, sem uma *especial* intervenção da Causa primeira. Logo, os princípios geradores humanos têm o poder de formar o organismo, e por isso, a nossa alma é criada e unida ao corpo, só depois deste chegar a devida organização.

3ª) A experiência demonstra que as disposições orgânicas dos pais se transmitem aos filhos, e produzem uma certa semelhança entre estes e aqueles. Ora, essa transmissão indica que a causa eficiente do organismo é a força do gérmen, e não é a alma humana. — É a força do gérmen; pois este, contendo *virtualmente* as qualidades do organismo gerador, e operando segundo o impulso que este lhe comunicou, tende para reproduzir no filho a semelhança dos pais. — Não é a alma humana: pois esta, sendo criada imediatamente por Deus e não derivando da substância dos pais, não possui aquela tendência. Logo, o organismo humano é formado pela força do gérmen, e por isso, a nossa alma é criada, quando o corpo está suficiente e devidamente organizado.

Diremos, pois, que o embrião, antes de formar o corpo humano, passa por três diferentes fases. Na primeira fase, o embrião é apenas dotado de vida *vegetativa*, proveniente de uma forma substancial *vegetativa*, que é produzida pela força do gérmen. Na segunda, é dotado também de vida *sensitiva*, proveniente da *forma* substancial *sensitiva*, que é produzida pela força do mesmo gérmen, e que exerce também as funções da forma *vegetativa*. Na terceira, o corpo já devidamente organizado, é informado pela alma *intelectual*, que é criada imediatamente por Deus e que exerce as funções das duas formas inferiores, que são a *vegetativa* e a *sensitiva*.

Quando se produz a forma *sensitiva*, acaba a *vegetativa*; e, quando é criada a alma *intelectual*, acaba a forma *sensitiva*; porque a forma superior contém *virtualmente* a inferior, e porque a matéria não pode ter ao mesmo tempo mais que uma forma *substancial*.

Essa sucessão de formas *substanciais* no embrião humano é muito conforme com o modo rporque a natureza opera; pois é próprio dessa passar *gradualmente* do imperfeito e indeterminado para o perfeito e determinado.

Nem se diga que a nossa teoria é uma reprodução da dos *transformistas*, a qual admite que uma espécie superior passa, no seu desenvolvimento, por todas as espécies inferiores. Porquanto, os *transformistas* supõem que uma espécie superior, no seu desenvolvimento, é *indeterminada* e por isso, constituo tantas espécies

inferiores, quantas são as suas diferentes pausas; ao passo que, no nosso sistema, o embrião humano é *determinado desde o seu princípio*, e, embora adquira as formas *vegetativa* e *sensitiva*, todavia nunca é *planta*, nunca é uma *espécie* de *animal irracional*, mas é sempre o embrião humano, que passa pelas formas inferiores até chegar ao seu completo desenvolvimento.

Alguns escritores não admitem esta sucessão de formas *substanciais* no embrião humano, porque temem ser desmentidos pela *fisiologia*.

O receio desses escritores é vão. A *fisiologia* nunca os desmentirá. Porquanto, esta ciência só diz que o embrião, desde o começo do seu desenvolvimento, é vivo. Ninguém o nega. Mas a questão é outra. Sendo a vida do embrião, no seu começo, *vegetativa* (pois manifesta-se apenas por uma crescente multiplicação de células), resta saber se essa vida deriva de uma forma *vegetativa*, ou da alma *intelectual*. A *fisiologia*, pois, nada pode dizer relativamente a essa questão.

Fredault, no seu tratado *Physiologie générale*, diz que alma, devendo fabricar-se o organismo, adaptado às próprias operações, deve ser criada e unida ao corpo no primeiro momento da conceição, antes da formação do próprio organismo.

Resposta. A alma é causa *formal* do organismo, e não causa *eficiente*. Ora, não é a causa *formal* a que forma o sujeito; mas o sujeito é formado e predisposto por uma energia diversa, que é verdadeira causa eficiente, e só quando essa disposição tem chegado ao seu último complemento, o sujeito se torna capaz de ser atuado pela causa *formal*. A *forma* não é o *princípio*, mas é o *termo* da geração. Diz S. Tomás: "Generatio non sequitur, sed praecedit formam substantialem" (*De pot.*, q. 3, a. 12). A geração tende para a forma, como para o seu termo, e essa tendência continua até a organização do sujeito; de modo que a geração compreende todo o processo prévio, necessário e suficiente para a formação do organismo. A causa e *eficiente*, que construí o organismo, é a *energia formativa*, comunicada ao sêmen pela alma do princípio gerador. Essa energia, que é encerrada no sêmen, é causa eficiente *instrumental*; e a alma do princípio gerador, que comunica essa energia ao sêmen, é causa eficiente *principal*. Por isso, diz S. Tomás: "In semine non est anima, sed virtus animae" (*De pot.*, q. 3, a. 9 ad 9). — Isto, e só isto, explica a semelhança entre pais e filhos nas feições e nas qualidades do organismo e, por meio deste, nas qualidades intelectuais e morais (*Sum. Th.*, p. 1, q. 85, a. 7). Porquanto, sendo, como o próprio *Fredault* observa, o organismo do sujeito gerado uma reprodução, mais ou menos perfeita, do organismo do princípio gerador, como poderia verificar-se essa conformidade, essa semelhança, se a causa eficiente da elaboração do organismo não fosse uma energia derivada do princípio gerador, mas fosse a alma racional do sujeito gerado? E pode sequer conceber-se que a alma, na formação do organismo, opere como um arquiteto, delineando um plano, que reproduza o organismo dos pais, e executando-o com tenacidade de vontade? Não, por certo; porque a alma, como dissemos, é causa *formal*, e não *eficiente*, do corpo, com que está unida. — Notamos — que essa energia *formativa* acaba depois de ter produzido o seu efeito, que é a organização do corpo (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 1 ad 4), — e que a alma, informando o corpo sucede não a essa energia, mas ao prévio princípio ativo, que exercia o ofício

ARTIGO III
Origem do composto humano

225. O composto humano tem uma origem. — O *composto humano*, ou o *homem*, resultando da união da alma *intelectual* e do corpo *orgânico*, deve ser posterior a estes dois elementos componentes; pois que o todo é sempre posterior as suas partes. Ora, a alma e o corpo, como demonstramos, têm uma origem. Logo, o *composto humano* tem uma origem.

A aparição do homem sobre a terra é um fato *relativamente* recente, como se demonstra principalmente pelas últimas descobertas da *paleontologia*.[1]

---

de forma naquele organismo. — Elaborado pela energia *formativa* e unido com a alma racional, o organismo desenvolve-se e aumenta sob a ação da própria alma.

Concluímos com S. Tomás: "Anima intellectiva creatur a Deo *in fine generationis humanae*, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus" (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2 ad 2). — Mas, quando é que a geração chegou ao seu *termo*? Os fisiologistas não estão de acordo sobre este ponto e nunca o estarão. Por isso, nunca poderá determinar-se o momento, no qual a alma é criada e unida ao corpo. — Em tal estado de coisas, a Igreja, Mãe carinhosa, que segue sempre a via mais segura, quando se trata da salvação de seus filhos, ordena sabiamente que se administre o santo Batismo ao feto que dê sinais de vida, embora não se saiba se essa vida deriva da alma espiritual ou de uma forma inferior.

1 As últimas descobertas da *paleontologia*, vieram confirmar a antiga tradição que a aparição do homem sobre a terra remonta a uma época, compreendida entre 5.000 e 10.000 anos.

Todavia os *transformistas*, baseando-se no princípio de que a evolução de uma espécie inferior para a superior é muitíssimo lenta e por isso, exige um grandíssimo número de anos e de séculos, concluem que a existência do homem sobre a terra remonta a uma antiguidade, compreendida entre os 20.000 e os 800.000 anos.

Haeckel diz: "As inúmeras e importantes descobertas, feitas nestes últimos anos, atestam um fato *capital*: que a existência do gênero humano remonta *certamente* a mais de 20.000 anos. Mas mais de 100.000 e talvez centenares de milhares de anos já passaram depois da origem do homem sobre a terra... Embora fizéssemos remontar a existência e a dispersão do homem sobre a terra a 200.000 anos, a um número qualquer de centenares de milhares de anos, tudo isto seria um espaço de tempo infinitamente breve em relação a incomensurável duração, exigida pela gradual evolução da longa serie dos antepassados do homem" (*Hist. de la creat. nat.*).

Darwin diz: "À remotíssima antiguidade do homem foi posta em evidência por homens insignes, começando por Bucher de Perthes, e *esta é a base necessária para se compreender a sua origem*" (*A origem do homem*).

Do mesmo modo se exprimem outros *transformistas*, como *Zaberowski-Moindron, W. de Fonvielle, V. de Meunier, Vogt, Rolle, Büchner, Broca, Conestrini, Bunsen, Beverley Randolph*, etc.

*

Os argumentos, que os *transformistas* apresentam para provar a remotíssima antiguidade do homem, reduzem-se a cinco classes, e são o *paleontológico*, o *antropológico*, o *geológico*, o *arqueológico* e o *cronológico*. — De cada um destes argumentos faremos uma breve critica.

a) O argumento *paleontológico* é o seguinte: o homem primitivo viveu ao mesmo tempo, em que viviam certos animais já extintos. Ora, a extinção *sucessiva* desses animais, sendo muito lenta, só pôde efetuar-se num incomensurável espaço de tempo. Logo, a existência do homem sobre a terra é muito mais antiga do que narram as histórias, e por isso, o *homem pré-histórico* é um fato incontestável.

A *maior* do silogismo é verdadeira, mas a *menor* é falsa, e por isso, é falsa também a *conseqüência*.

a) A *maior* é verdadeira. Porquanto, é certo que hoje não vivem sobre a terra muitas espécies de animais, que viveram outrora. Entre essas espécies contam-se o *ursus spelaeus*, a *hyaena spelae*, a *tigris spelaea*, o *elephas primigenius*, o *rhinoceros tichorhinus*, o *hyppopotamus maior*, o *alces hibernicus*. Mesmo em nossos dias extinguiram-se duas aves — o *didus* e o *dinornis*, que existiam no século XVII, encontrando-se aquele nas ilhas *Mauricia*, *Bourbon* e *Rodrigo*, e este na *Nova Zelândia*.

b) É falsa a *menor*, isto é, que a extinção daqueles animais devesse ser muito *lenta* e *sucessiva*, e por isso, só pudesse efetuar-se num incomensurável espaço de tempo. Como podem os *transformistas* provar que aquele desaparecimento foi *lento* e *sucessivo*, e que não foi obra de um cataclismo repentino, ao menos em relação a maior parte dos animais?

Tudo leva a admitir, como verdadeira, essa segunda parte da *disjuntiva*.

O dilúvio, cuja existência é atestada — não só pela Bíblia Sagrada, que, embora se prescinda da sua inspiração divina, é o livro mais antigo, mais autêntico e mais digno de fé, — mas também pela constante e universal tradição de todos os povos e pelas descobertas geológicas, o dilúvio, dizemos, é a verdadeira causa daquele desaparecimento.

O grande *Cuvier* escreve: "Penso com *Deluc* e *Dolomieu* que, se alguma coisa em geologia se acha indubitavelmente justificada, é que a superfície do nosso globo foi vítima de uma grande e súbita revolução, cuja data não pode ir além de cinco a seis mil anos. Esta revolução abaixou e fez desaparecer os países, onde moravam os homens e os animais hoje desconhecidos; e, pelo contrário, secou o fundo do mar, formando o terreno, que presentemente habitamos. o pequeno número de homens, que escapou

aquela destruição, ocupou o novo terreno o propagou-se nele" (*Discours sur les révolutions du globe*). Do mesmo modo falam *Lambert* (*Le déluge Mosaique*), *Gainet* (*Accord de la Bible et de la géologie*), e outros. — As recentes descobertas, feitas nas grutas de *Engis de Neanderthal*, mostram abertamente que aqueles restos de homens e de animais extintos, que se encontraram misturados, foram ali lançados pela violência das águas.

Mas, embora aquelas espécies tivessem desaparecido *sucessivamente*, é certo que para isso era mais que suficiente o espaço de *oito* ou *dez* mil anos, o que os sábios geralmente admitem; tanto mais que as espécies extintas são relativamente poucas, e o seu desaparecimento, embora fosse *sucessivo* enquanto ao *modo* porque se operava, podia ser *simultâneo* enquanto ao tempo em que se operava.

Os *transformistas* respondem que só para o desaparecimento de uma espécie eram necessários muitos séculos. — Mas essa resposta é gratuita, pois que não aduzem prova alguma que a confirme.

b) O argumento *antropológico* é o seguinte: entre os fósseis encontraram-se crâneos humanos, cuja estrutura é tão diferente da dos nossos crâneos, que manifesta o tipo de um homem muito inferior, tanto nas qualidades físicas como nas intelectuais, ao homem moderno. Ora, para que o homem se elevasse daquele ínfimo estado ao grau perfeito de *humanidade*, em que se encontra hoje, devia passar muitíssimo tempo, — pelo menos o espaço de 100.000 anos: pois a evolução é lentíssima. Logo, existiram verdadeiramente *homens pré-históricos*.

Esse argumento é falso na *maior*, na *menor* e na *conclusão*.

a) É falso na *maior*. Porquanto, como acima demonstramos, é falso que os crâneos dos homens antigos sejam *especificamente* diversos dos homens modernos. Todos os caráteres, que os transformistas apontam como *pré-históricos*, são *históricos* e *histórico-contemporâneos*, como provaram os melhores naturalistas, *Quatrefages, Caruel, Calori* e muitos outros.

b) É falso na *menor*. Com efeito, demonstramos que o homem não passou nem podia passar do estado selvagem para o estado de civilização.

c) É falso na *conclusão*. Porquanto, uma asserção, que se funda sobre supostos falsos, não pode deixar de ser falsa.

c) O argumento *geológico* e o seguinte: a *geologia*, nas suas descobertas, encontrou, nas mais profundas camadas, restos de corpo humano. Ora, para a formação dessa s camadas, foram necessários centenares de milhares de anos. Logo, a existência do homem remonta a uma antiguidade de centenares de milhares de anos.

Antes de tudo devemos advertir que, nas mais antigas e profundas camadas, não se encontram fosseis humanos. O homem não podia viver no período *glacial*, como confessam *Lyel* e *Agassiz*. Só na época *quaternária*, ou postpliocena, se encontram restos humanos em estado de *fósseis*.

Ora a espessura e a natureza dos materiais, que formam as camadas, não indicam que a existência do homem sobre a terra conte centenares de milhares de

anos. Porquanto, a geologia, se descobre o número e o nome de muitos elementos, que compõem a superfície terrestre, não determina nem pode determinar a idade da formação de cada estrato, e, por conseguinte, não pode marcar o tempo em que viveram os homens, cujos restos se encontram nos mesmos estratos.

Dizem: embora não possamos determinar exatamente o tempo, em que se formaram as camadas, onde se encontram restos humanos, contudo devemos dizer que esse tempo abrangeu grandíssimo número de séculos.

Respondemos que tudo isto é gratuito.

Quem sabe se os sedimentos ou depósitos são efeitos de uma ação lentíssima, ou do uma revolução repentina? Os geólogos narram que, há poucos anos, o rio Pó (*Itália*) arrastou, em breve tempo, ao mar cerca de 4.000 metros cúbicos de terra, — que o *Ganges* arrebatou às montanhas do *Himalaia* tanta matéria, quanta bastaria para reconstruir sessenta vezes a mais alta Pirâmide do Egito, — que são freqüentes as elevações e depressões de terreno, devidas aos terremotos e outras causas.

E, sendo isto verdade, poderão os transformistas provar que as camadas da época *quaternária* não foram formadas por uma inundação ou por uma repentina elevação de terreno, tanto mais que as camadas daquela época apresentam apenas uma altura de 4 a 12 metros, e que a atividade dos agentes exteriores na época *quaternária* era extraordinária? Estamos convencidos de que nunca o poderão provar.

Em confirmação do que temos dito, citaremos o testemunho de *Lapparent*, cuja competência é reconhecida. Esse sábio *geólogo* escreve:

"A parte da era moderna, que se denomina *época quaternária*, é assinalada pela aparição do homem sobre o globo. Depois desse grande fato, o mundo orgânico deixou de se enriquecer de novas espécies, mas muitas formas desapareceram ou emigraram. A época *quaternária* distingue-se dos tempos atuais por uma atividade extraordinária de precipitações atmosféricas... Embora tão próxima da nossa, esta época é ainda hoje um mistério para nós. A sucessão dos depósitos é muito escura. A ausência ou a escassez de restos orgânicos tornam sensivelmente delicada e difícil a determinação da idade relativa....

"A época *quaternária* está caracterizada por uma atividade inteira-monte extraordinária dos agentes exteriores. Julgar, pelo que se passa hoje, do tempo que foi necessário para desembaraçar certos vales, entulhados de depósitos moveis, seria esquecer que as precipitações atmosféricas eram, pelo menos, dez ou vinte vezes mais abundantes do que em nossos dias...

"A ciência não pode ainda encontrar um cronômetro, para medir o tempo passado, mesmo no período imediatamente anterior ao nosso... Para nós, basta ter provado até que ponto são destituídos de base rigorosa todos esses cálculos, que distribuem generosamente centenares e milhares de séculos entro as diversas fases da *época quaternária*. Nos fatos geológicos da *época quaternária* nada se encontra, que possa motivar as apreciações de certos autores" (*Traité de géologie*, p. 1114-1119).

d) O argumento *arqueológico* é o seguinte. A *arqueologia*, revelando com as suas descobertas as obras dos homens primitivos, mostra o tempo ou a data da

existência deles sobre a terra. Esse tempo pode dividir-se em três épocas: da *pedra*, do *bronze* e do *ferro*. Ora, para o homem passar de uma época para outra, deviam decorrer inumeráveis séculos, pois a evolução da civilização humana foi lentíssima. — *Molot* e *Canestrini* dão a época do *bronze* uma antiguidade de 28 a 42 séculos, e a da *pedra* uma antiguidade de 47 a 70 séculos.

Respondemos a esse argumento dos *transformistas*, provando ser falso — que o uso da *pedra* seja o sinal de uma antiqüíssima existência do homem sobre a *terra*, — e que o uso da *pedra*, do *bronze* e do *ferro* indique três épocas *sucessivas* e *distintas*.

a) É falso que o uso da *pedra* seja sinal da antiqüíssima existência do homem sobre a terra. Porquanto, se assim fosse, se o uso da *pedra* fosse o caráter distintivo dos tempos *pré-históricos*, esse uso teria desaparecido nos tempos *históricos*. Ora, não é assim. A história atesta que os povos históricos, como os Israelitas (*Ex.*, IV, 25 — *Jos.*, V, 2), os Egípcios (Herodoto, II, 86 — Diodoro, I, 91), os Romanos (Livio, I, 54), os Índios (Aldovrandi, *Mus. Metall.*), os Persas (Herod., *Polymnia*), os antigos Alemães (Diod. Sic. *Rer.* ant. 1. IV), os atuais habitantes do *Kamtscialha*, da *Nova Holanda*, das ilhas *Marianas*, de *Sandwich*, da *Oceania*, e de muitos outros países, faziam e fazem uso da *pedra*.

De resto, o próprio *Büchner*, não sabemos com quanta coerência, sustenta a nossa opinião com as seguintes palavras: "Ao passo que o *bronze* foi pronta e completamente substituído pelo *ferro*, as armas de *pedra* duraram muito tempo, e o seu uso, como dissemos, prolongou-se até aos tempos *históricos*. As últimas armas de *pedra* foram certamente lavradas com instrumentos de *ferro*. Lê-se que os Bretões combateram com estas armas contra *Guilherme*, o conquistador". (*O homem considerado segundo a ciência, p. 1*).

Nem se diga que nos tempos *históricos* o homem só se serviu da pedra *polida* e que nos tempos *pré-históricos* só fez uso da pedra *lascada*. Porquanto, nos mesmos lugares e na mesma camada, encontraram-se e encontram-se misturados, uns com os outros, instrumentos informes e perfeitos de pedra *lascada* e de pedra *polida*; o que não indica uma sucessão cronológica dos diferentes tipos de *pedra*.

Concluímos que o uso da *pedra* não é o sinal, que manifeste a *antiqüíssima* existência do homem e a sua rudez primitiva.

b) É falso que o uso da pedra, do *bronze* e do *ferro*, indique três épocas *sucessivas* e *distintas*. Porquanto, como dissemos, desde a mais remota antiguidade, em que, segundo os *transformistas*, só devia conhecer-se a *pedra*, conheciam-se, ao mesmo tempo, o *bronze* e o *ferro*, e fazia-se uso destes metais. Assim *Tubalcain*, oitavo descendente de *Adão*, era hábil artista em *bronze* e em *ferro*; os *fenícios* também se serviam do *bronze* e do *ferro*; os *gregos*, na guerra de Tróia, tinham armas de *bronze* e de *ferro*; as armas do exército de *Xerxes*, como diz Heródoto, eram também de *bronze* e de *ferro*.

Se, pois, nos tempos *históricos*, o uso da *pedra*, do *bronze* e do *ferro*, não foi *sucessivo* mas *simultâneo*, devemos concluir — que a teoria das três épocas, *sucessivas* e *distintas*, não só não tem base solida, mas é desmentida pelos fatos, — e que a longuíssima serie de séculos, em que o homem teria passado de uma época para outra, é um mero produto da imaginação.

226. O composto humano não deriva do concurso de causas fortuitas. — Se o *composto humano* derivasse do concurso de causas fortuitas, também desse concurso deveriam derivar a alma e o corpo. Ora, o conseqüente é falso; porque as causas fortuitas, — por serem a negação de toda a *ordem* e de toda a *finalidade*, não podem produzir o nosso corpo, em que tudo é harmonia, tudo está disposto para um fim certo e determinado, — e, por serem finitas e limitadas, não podem *criar* uma substância *espiritual*, como é a nossa alma. Logo, o *composto humano* não deriva do concurso de causas fortuitas.[1]

---

e) O argumento *cronológico* ó o seguinte: os anais dos povos do Oriente e da Caldéia, a história da Índia e da China, provam que a existência do homem sobre a terra remonta a centenares de milhares de anos.

Respondemos às diversas partes do argumento.

a) Com relação aos *Egípcios* e a sua pretendida antiguidade, *Champollion* diz: "Demonstro que nenhum monumento egípcio é realmente anterior ao ano 2.000 antes da era cristã". — Nem os adversários apelem para os famosos zodíacos de *Denderah* e de *Esneh.* Porquanto, — com relação ao zodíaco de *Denderah,* insignes sábios, como *Laland, Hamilton, Delambre, Biot, Champollion* e outros, demonstraram que ele não passava da época dos *Ptolomeus* (320 a 305 anos antes de Cristo), — e com relação ao zodíaco de *Esneh, Latronne* e *Bankes* provaram que ele foi construído nos primeiros anos de *Antonino Pio,* imperador romano.

b) Com relação às observações astronômicas dos *Chaldeus,* quo mostrariam que o homem existe há mais que 470.000 anos, diremos, com *Laplace,* que essas observações não excedem de 800 anos a era cristã.

c) Com relação aos *Índios, William Jones,* seguido por *Heeren,* afirma que a origem daquele império se deve colocar cerca, de 2.000 anos antes da era vulgar. — Nem recorram às famosas tabuas astronômicas dos mesmos *índios,* para provar a antiguidade desse povo. *Klaprot,* nas suas *Memórias da Ásia,* escreve: "As tábuas astronômicas dos *índios,* a que se atribuía uma prodigiosa antiguidade, foram feitas no século VII da era vulgar, e posteriormente referidas, por cálculos, a uma época anterior'.

d) Com relação aos *Chineses, Klaprot* nega que haja certeza histórica, acerca desse povo, anterior ao ano 732 antes da era cristã, — *Abel Remusat* admite a *certeza* nos fatos históricos até ao ano 2.260, e reconhece só *probabilidade* nas tradições que remontam ao ano 2.637 antes de Cristo.

1 *Du Bois-Reimond,* que é tido por uma celebridade científica, escreve:

"*Imaginemos* que todos os átomos, que constituíam Cesar num determinado momento da sua vida, por exemplo, no Rubicão, sejam com arte mecânica colocados no seu lugar e que nele se imprima à velocidade e a direção, que tinham naquele momento. *Para nós,* reapareceria Cesar em alma e corpo. O Cesar artificial teria, desde o primeiro momento da sua formação, as mesmas sensações, os mesmos

227. O composto humano não deriva da evolução de uma espécie inferior. — O *composto humano* resulta da união da alma e do corpo. Ora, a nossa alma e o nosso corpo não derivam da evolução de uma espécie inferior. Logo, o *composto humano* não deriva da evolução de uma espécie inferior.

228. O primeiro composto humano foi formado imediatamente por Deus. — Se Deus formou *imediatamente* o corpo do *primeiro* homem, e *criou* a sua alma, deve dizer-se que o *primeiro* composto humano foi formado *imediatamente* por Deus. Ora, Deus formou *imediatamente* o corpo do *primeiro* homem, e *criou* a sua alma. Logo, o *primeiro* composto humano foi formado *imediatamente* por Deus.[1]

---

desejos, os mesmos pensamentos, que o seu modelo tinha no Rubicão, a sua memória seria cheia das mesmas imagens; seria dotado das mesmas faculdades, herdadas por geração ou adquiridas. *Imaginemos* que o mesmo trabalho mecânico se renove ao mesmo tempo, em vários pontos, com os mesmos átomos de *carbone,* de *hidrogênio,* etc. Estes novos Césares distinguir-se-iam entre si, só por causa do lugar, onde foram formados" *(Les bornes de la philosophie naturelle).*

Aquele "*para nós*" dispensa qualquer comentário.

1 *Mivart*, seguido por alguns *transformistas*, admite que o corpo do *primeiro* homem derivou do macaco; mas que neste corpo, que uma evolução progressiva, *devida ao simples jogo de causas naturais*, tornou proporcionado para o homem, Deus infundiu uma alma racional.

Essa opinião é inaceitável pelas seguintes razões:

a) Admite que as espécies se transformam, a inferior na superior. Ora, tal transformação, como demonstramos, é falsa.

b) Atribui a transformação do corpo do macaco em corpo humano ao *simples jogo das causas naturais.* Ora, essa transformação é absurda: porque o organismo humano apresenta, desde o seu desenvolvimento, uma *finalidade*, isto é, uma adaptação de cada órgão ao sou fim respectivo. Essa *finalidade* não pode provir do *acaso*, do *simples jogo de causas naturais.*

c) Se fosse verdadeira a teoria de *Mivart*, deveriam encontrar-se os tipos *intermediários* entre os macacos, de que teria derivado o corpo do homem, e o próprio homem, — tipos que deviam ser semelhantes ao corpo humano, mas que não deviam ser dotados de razão. Ora, esses tipos nunca se encontraram. Pelo contrário, onde a ciência encontrou o homem *anatômico* fóssil, encontrou também vestígios da vida racional.

d) Aquele grupo de animais, que teriam sido antepassados *imediatos* do corpo humano, seria uma verdadeira anomalia na natureza viva. Porquanto, o organismo daqueles animais supõe-se adaptado para as funções da vida intelectual, mas destituído

229. O composto humano, no estado atual, deriva de outro homem e de Deus, mas por modo diverso.

a) Deriva de outro homem e de Deus. Porquanto, o homem, concorrendo para a formação do corpo, concorre para a produção do *composto humano*; e Deus, criando a alma e infundindo-a no corpo, produz o mesmo composto.

b) Por *modo diverso*. Com efeito, — na *criação* da alma, Deus opera como Causa *primeira* e *única*, e o homem não concorre nem sequer como causa *instrumental*; — na produção do corpo, Deus opera como Causa *primeira*, e o homem como causa *segunda*, em virtude da atividade, que ele recebeu do Autor da natureza.[1]

---

de vida intelectual. Ora, entre o organismo e as faculdades *psíquicas* deve existir uma proporção; porque a nossa vida psíquica depende, de algum modo, do organismo.

1 Respondamos a algumas objeções dos adversários.

a) Dizem: o filho diz-se *gerado* pelo pai. Ora, o filho não se poderia dizer gerado, se o pai não gerasse a alma e o corpo do filho. Logo, o pai gera também a alma do filho.

Resposta. O *termo* da geração não é o corpo, nem a alma, mas é o *composto*; e é do *termo* que tira a sua denominação todo o qualquer movimento. Logo, quem concorre, como causa eficiente, para a geração do composto humano, pode chamar-se e é verdadeiro *pai*. Ora, as pessoas, as quais damos o nome de *pais*, concorrem, como causas eficientes, para a geração do composto humano, porque, embora só Deus produza a alma, os pais, contudo dispõem proximamente a matéria para a recepção da alma, e como que trazem a alma para o corpo, e por isso, são causa eficiente da união da alma com o corpo, isto é, da geração do composto. E isto basta para que possa dizer-se que os pais geram o ser dos seus filhos, ainda que não tenham gerado a alma. Portanto, pode dizer-se com razão que gera o *homem* quem concorre para a formação do composto humano, embora não gere a alma, assim como dizemos que mata o *homem* quem concorre para destruir esse composto, embora não mate a alma. — Em poucas palavras: "A *geração* tem por termo o *composto*. Ora, o homem concorre para a formação do composto. Logo, o homem *gera* o homem, embora não gero a alma. Diz S. Tomás: "Home *generat* sibi simile, in quantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formae" (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2 ad 4).

b) Insistem: é um fato que os filhos se parecem sempre com os pais não só nas qualidades físicas e fisiológicas, mas também nas qualidades intelectuais e morais. Ora, essa semelhança nas qualidades intelectuais e morais seria inexplicável, se a alma dos filhos não fosse gerada pelos pais.

Resposta. Não é verdade que os filhos se parecem sempre com os pais também nas qualidades intelectuais e morais. Mas, embora assim fosse, não poderíamos daí concluir que a alma dos filhos deriva dos pais. Na verdade, ninguém ignora que a vida vegetativa e a sensitiva dependem do organismo físico, e que

230. Todos os homens pertencem à mesma espécie.

a) Todos os homens pertencerão a mesma espécie, se todos possuírem os mesmos elementos *essenciais* e diferirem apenas nos caráteres *acidentais*; porque só os elementos *essenciais* constituem a *espécie*. Ora, todos os homens possuem os mesmos elementos *essenciais*

---

a própria vida psíquica ou intelectual, embora independente intrinsecamente do corpo, contudo supõe e exige o concurso dos órgãos corpóreos. Ora, o corpo dos filhos é gerado pelos pais. Não admira, pois, se os filhos se parecem com os pais — não só nas qualidades físicas e fisiológicas, — mas também nas intelectuais e morais. E dá-se essa semelhança — não porque os pais produzem a alma dos filhos, — mas porque produzem o corpo, que, como dissemos, concorre também, de algum modo, para a nossa vida psíquica ou intelectual.

c) Acrescentam: um só efeito não pode ser produzido por vários agentes. Ora, o homem é um só ente. Logo, o homem não pode derivar, ao mesmo tempo, dos pais e de Deus.

Resposta. Um e o mesmo efeito não pode ser produzido por vários agentes, quando estes não são coordenados entre si, mas pode ser produzido, quando entre os agentes existe uma coordenação. Ora, Deus e os pais são agentes coordenados; porque Deus opera como Causa primeira, e os pais como causas segundas. Os pais subministram a matéria e a preparam gradualmente até a última disposição, que tem por termo a infusão da alma, e param aí, porque a infusão da alma excede a força criada. Mas, se param as causas segundas, não para a Causa primeira, a qual continua só e produz o efeito, que as causas secundas não podiam produzir, isto é, cria a alma humana. — E, sendo a energia criada para Deus, como o instrumento é para o supremo e principal agente, devemos dizer que o corpo humano é formado pela força de Deus, como agente primário, e pela energia do homem, como agente secundário, ao passo que a alma é produzida unicamente pela força divina e é produzida na matéria, previamente disposta pela energia humana (Cf. S. Th., *c. Gentes*, 1. 2, c. 89). Essa coordenação da Causa primeira e da causa segunda explica a unidade admirável do homem.

d) Replicam: dois agentes, embora coordenados, devem produzir um dúplice efeito. Ora, o homem tem um só *ser*. Logo, o homem não pode derivar de Deus e de outro homem.

Resposta. Embora Deus e o homem concorram, cada um na sua ordem, para a produção do homem, contudo não há no homem gerado um dúplice ser, — um que derive do princípio gerador e outro do princípio criador, mas há apenas um só ser; porque o Criador dá o ser a alma no corpo, e o princípio gerador dispõe o corpo para que possa participar desse ser pela sua união com a alma. Diz S. Tomás: "In homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse separatim, a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante et separatim animae a creante; sed quia *Creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam*" (*De pot.*, q. 3, a. 9 ad 20).

(*animalidade* e *racionalidade*), e só diferem nos caráteres acidentais (*conformação do crâneo, cor, etc.*). Logo, todos os homens pertencem à mesma *espécie*.[1]

1 Procuraremos demonstrar que *todos* os homens *convêm* entre si nos elementos *essenciais*, e que só *divergem* nos caráteres *acidentais*.

a) Todos os homens *convêm* entre si nos elementos *essenciais*. Os elementos *essenciais*, que constituem o homem, são a *animalidade* e a *racionalidade*. Ora, todos os homens serão dotados de *animalidade* e *racionalidade*, se todos possuírem, enquanto ao *essencial*, os mesmos caráteres, tanto *anatômicos* e *fisiológicos* (provenientes da *animalidade*), como *psicológicos* e *morais* (provenientes da *racionalidade*). Mas efetivamente todos os homens possuem, enquanto ao *essencial*, os mesmos caracteres, tanto *anatômicos* e *fisiológicos*, como *psicológicos* e *morais*.

a) Todos os homens possuem os mesmos caráteres *anatômicos* e *fisiológicos*. Porquanto, todos os homens, seja qual for a sua raça, têm a mesma organização corpórea (*enquanto ao essencial*), a mesma posição, o mesmo número de dentes, o mesmo contorno craneano. O cérebro de um negro do Congo não difere do de um europeu; as dobras de todos os cérebros humanos estão ligadas ao mesmo tipo fundamental. Em todas as raças o organismo passa pelas mesmas fases, está sujeito às mesmas doenças e às mesmas vicissitudes e circunstâncias, que costumam dar-se exclusivamente entre os seres da mesma espécie.

Flourens, na Academia de Paris, pronunciou as seguintes palavras: "Os homens, seja qual for a sua casta, brancos ou negros, vermelhos ou amarelos, todos têm proporcionalmente a mesma capacidade de crâneo. Nem o cérebro apresenta diferenças; pelo contrário, o cérebro humano difere do orangotango na forma, no peso, no volume, nas circunvoluções".

b) Todos os homens possuem os mesmos caráteres *psicológicos* e *morais*. Porquanto, todas as raças — têm *inteligência*, capaz de perceber o *imaterial* e de se adiantar na civilização, — são dotadas de *vontade*, capaz de praticar o bem e de fugir do mal, — e possuem a idéia de Deus, de *verdade*, de *justiça*, de *religião*, de *honestidade*, e o espírito de *sociabilidade*. Ora,, isto demonstra que todos os homens pertencem à mesma espécie.

b) As divergências, que existem entre os homens, são apenas *acidentais*. Na verdade, as principais diferenças, que se notam entre os homens e formam diversas raças, são a *cor* e a *conformação do crâneo*. Ora, as diferenças na *cor* e na *conformação* do *crâneo* são apenas *acidentais*.

a) A diferença na *cor* será apenas um caráter *acidental*, se a própria *cor* depender de uma causa *acidental* e *extrínseca*: porquanto, os caráteres *essenciais* do ente derivam de uma causa *substancial* e *intrínseca*. Ora, a *cor* depende sobretudo de uma causa *acidental* e *extrínseca*, que é o *clima*. Na verdade, os descendentes das raças brancas, que vivem na África, tornam-se pretos; as colônias portuguesas das costas africanas apresentam muitos exemplos desta mudança de *cor*. Os árabes são mais claros nos países mais frescos. O europeu, que se aclimata no Egito, em pouco tempo adquire a cor pardacenta, e na Abissínia a bronzeada.

O próprio *Burmeister* (*História da criação*, p. 507) reconhece que o sol e o clima exercem uma grande influência na *cor* da pele. Eis as suas palavras: "Pode dizer-se que alguns africanos se tornam brancos debaixo da zona temperada, estando muitas gerações sob a ação dos raios solares mais oblíquos; mas nunca se tornam tão brancos como os europeus. Por outro lado, os povos brancos tornam-se morenos sob os trópicos, mas nunca se tornam negros na África, nem vermelhos na América".

Objetam: se a *cor* dependesse do *clima*, o europeu, que vive na África, deveria tornar-se preto, — e este, vivendo na Europa, deveria tornar-se branco. Ora, não acontece assim. Logo, a *cor* não depende do *clima*.

Resposta. Antes de tudo, há muitos fatos para provar que o europeu, vivendo na África, depois de muitas gerações, se torna completamente preto, e vice-versa. — Mas, embora *hoje* não se desse nenhum desses fatos, não poderia dizer-se que o *clima* não influiu, nos tempos passados, na *cor* e por isso, na formação das diversas raças. Porquanto, *hoje* que as raças estão formadas e as influencias climatéricas são menos violentas, a *cor* depende mais da *raça* do que do *clima*. Mas, no desenvolvimento da humanidade, quando as raças não estavam ainda formadas, a *cor* dependeu sobretudo do clima. — *Wutthe* (*História do paganismo*, I, p. 30) diz: "A conclusão que, contra a unidade da espécie humana, se tira do fato do o negro se não tornar branco e reciprocamente, é arbitraria e tem tanto valor como esta outra: assim como o homem, na idade adulta, não muda a fisionomia, assim também não a muda, quando é criança". — *Burdach* escreve: "Na idade infantil, os homens não podiam ter adquirido ainda toda a sua personalidade, estavam mais dependentes da natureza e sujeitos às influencias do mundo exterior; mas agora que as forças naturais não atuam com a mesma intensidade, como anteriormente, e todas as relações tomaram um caráter mais estável, o homem tornou-se mais independente, e já não está tão sujeito às influencias do clima".

Pergunta-se: qual é a causa *intrínseca* da *cor* da pele?

Os fisiologistas não concordam em determinar a causa *intrínseca* da *cor* da pele. Segundo alguns, a cor negra da pele é uma conseqüência de uma substância colorida, que se interpõe nas células. Segundo outros, provém de uma segregação de fígado, que nos países quentes é eliminado pela pele sob forma combustível. *Foissac (Influencia do clima sobre o homem)* afirma que a cor escura da pele é conseqüência da alimentação vegetal e de substâncias em que predomina o carbone. *Pruner* diz que o sangue do negro é mais escuro por causa do excesso do carbone nele existente.

b) A *conformação do crâneo* também é um caráter *acidental.* Com efeito, um caráter, que depende de causas *extrínsecas* e *acidentais,* não pôde deixar de ser *acidental.* Ora, a *conformação do crâneo,* que nas diferentes raças varia apenas entre 85° e 70°, depende de causas *extrínsecas,* que são o *clima,* o *desenvolvimento da inteligência,* a *alimentação,* etc. — Depende do *clima;* pois as observações de *Bür* demonstram que os povos, que vivem nas praias do mar, têm o crâneo mais achatado que o dos habitantes das montanhas. — Depende do *desenvolvimento da inteligência,* pois uma vida intelectual, muito ativa e desenvolvida, reflete-se ordinariamente sobre o órgão, que *acompanha* o pensamento e que é o cérebro. Com o desenvolvimento do cérebro, e por isso, de todo

b) Todos os homens pertencerão a mesma *espécie*, se as diversas raças, cruzando-se, se propagarem em linha reta ao indefinido; porquanto, a fecundidade continua ou indefinida, de que certos indivíduos são dotados, é sinal de que eles pertencem à mesma *espécie*, ao passo

---

o sistema nervoso, modifica-se todo o organismo. *Prichard* afirma explicitamente que os *hábitos* e o *desenvolvimento* da *inteligência* exercem grande influência na constituição física do homem, e sobre tudo na forma do crâneo o do rosto. — Depende da *alimentação. Buffon* diz que uma alimentação grosseira faz degenerar os povos, e que os que vivem na miséria são mal constituídos. *Bar* encontrou, entre os tártaros, vestígios da influência, que o modo de viver e a *alimentação* exercem na forma do crâneo e do rosto. Logo, a *conformação do crâneo é* um caráter *acidental.*

c) Não só a *cor* e a *conformação* do *crâneo,* mas toda e qualquer diferença que existe entre as diversas raças é apenas *acidental.* — Porquanto, não há propriedade de uma certa raça, que insensivelmente não possa ser adquirida por indivíduos de qualquer outra raça. Ora, isto mostra que aquelas propriedades são *acidentais;* pois que não podemos adquirir propriedades *essenciais.* — De mais, os indivíduos que diferem na *cor,* muitas vezes convêm entre si na *conformação do crâneo* ou na qualidade do *cabelo,* e vice-versa. Logo, estes caracteres são *acidentais;* aliás dois indivíduos, ao mesmo tempo, pertenceriam a espécies diversas. — Finalmente, os caracteres, próprios dos indivíduos de uma raça, encontram-se às vezes em indivíduos de outras raças. Sendo assim, é evidente que aqueles caracteres são *acidentais;* pois os caracteres *essenciais,* próprios dos indivíduos de uma espécie, não podem passar para os indivíduos de uma outra espécie.

Concluímos, pois, que todos os indivíduos humanos, pelo fato de possuírem todos os mesmos elementos *essenciais* e só diferirem nos caracteres *acidentais,* pertencem à mesma espécie.

Objetam: as raças humanas diferem tanto entre si, que não podem deixar de constituir espécies diversas.

Resposta. As raças humanas diferem menos entre si, do que diferem as diversas raças de animais, as quais, todavia pertencem à mesma espécie. Mas, apesar de todas as diferenças, o certo é que entre as raças humanas nunca se pôde fixar um limite certo e determinado; daí a divergência entre os antropologistas na classificação das raças humanas. Se não existe um limite certo e determinado, que distinga uma raça de outra, é sinal que estas raças não constituem espécies diversas; pois entre espécies diversas há um limite certo e determinado. *Herper (Idéias para a filosofia da história da humanidade* VII, 2) escreve: « Sobre a terra não há quatro nem cinco raças, nem variedades exclusivas. As cores confundem-se por tal modo, que formam tantas sombras e graduações de um só grande quadro, que se estende a todos os espaços da terra». *Humboldt (Kosmos,* I, p. 377) diz: "Se consideramos apenas as discrepâncias extremas das raças, somos inclinados a considerá-las como espécies diversas; mas em favor da unidade da espécie humana falam as multíplices variedades da pele, da cor e da estrutura do crâneo, que os recentes estudos geográficos têm trazido a luz".

que o *hibridismo* mostra que os indivíduos divergem na *espécie*. Ora, todas as diversas raças humanas, cruzando-se, propagam-se em linha reta ao indefinido. Logo, todos os homens pertencem à mesma *espécie*.[1]

---

1 Todos os fisiologistas apontam a fecundidade continua como o caráter da espécie e a causa da sua fixidez. *Flourens* diz: "A espécie é a continuada fecundidade; é este o caráter decisivo" *(Journal des savants,* 1863, p. 628). O mesmo dizem *Buffon, Jussieu, Candolle, Geoffroy Saint-Hillaire, Chevreuil, Leitnis, Müller,* etc.

Os naturalistas reconhecem a fecundidade continua entre os indivíduos das diversas raças humanas. *Wilbrand (Descendência do gênero humano de um só par)* diz que é da união entre indivíduos das raças mais diversas, que resulta a prole mais formosa, mais forte, mais enérgica e fecunda.

A escola *americana*, representada por *Morton* e *Agassiz,* pretendeu demonstrar que os mestiços, que nascem dos indivíduos de diferentes raças, não têm fecundidade perdurável. Mas essa asserção foi desmentida por *Bachman, Waits, Scherzer, Quatrefages, Wagner,* e por outros naturalistas, que encontraram nas populações do *México,* das *Philippinas,* do *Nicaragua* e *Paraguay,* do *Novo Canadá,* das ilhas *Pilcairn,* e de outros países, muitos exemplos de fecundidade perdurável nos mestiços.

De resto os melhores fisiologistas, alguns dos quais muito insuspeitos, sustentam a doutrina — que todos os homens, seja qual for a sua raça, pertencem à mesma *espécie.*

Humboldt diz: afirmando a unidade do gênero humano, rejeito como lamentável e indigna a hipótese das raças superiores e inferiores. Há raças mais civilizadas, mais ilustradas, nobilitadas pelo estudo e civilização; mas uma não é por si mais nobre do que outra" (*Kosmos,* I, p. 385).

Owen, depois de ter comparado as diversas raças humanas, conclui: "Em conseqüência disto, cheguei à conclusão que o homem é uma espécie única, e que as diferenças peculiares das raças indicam apenas variedades".

O próprio *Burmeister* diz: "Todas as nações da terra pertencem, no sentido histórico, em quanto à natureza, a uma só espécie, e as suas diferenças podem apenas ser consideradas como variedades".

J. Müller escreve: "As *raças humanas são formas de uma espécie,* pois são fecundas entre si e reproduzem-se por meio da geração. Não são *espécies* diferentes de um *gênero;* porque, se o fossem, seriam estéreis os seus descendentes respectivos" (*Phys. de l'homme*).

Quatrefages diz: "Os grupos humanos, seja qual for a sua diferença, real ou aparente, são apenas raças de uma e mesma espécie, e não de espécies distintas... Entre os verdadeiros sábios, poucos deixarão de admitir esse ponto de partida. Eles hão de concluir, como os grandes homens, de quem sou discípulo, conto *Linneu, Buffon, Lamarck, Cuvier, Geoffroy, Humboldt, Müller, que todos os homens pertencem à mesma espécie, que só existe uma única espécie de homens"* (*L'éspèce humaine,* concl. du liv. I).

Seguem a mesma doutrina os mais celebres naturalistas e etnógrafos: *Blumembach,* os dois *Wagner, Burdach, Blainville, Flourens, Gratiolet, Wilbrand, Waitz, Prichard, Buffon, Cuvier,* etc.

231. Todos os homens poderão derivar da mesma família ou do mesmo par. — Esta proposição é um corolário da precedente. — Se todos os homens, por serem dotados dos mesmos elementos *essenciais*, pertencem à mesma espécie, é claro que todos poderão derivar da mesma família ou do mesmo par; visto que a descendência dos indivíduos da mesma espécie em linha reta é continua ou indefinida.[1]

---

1 A *possibilidade* da origem comum de todos os homens não é o *fato* dessa origem. São duas questões distintas; a solução da primeira pertence à *ciência,* a da segunda a *história.* Se os homens *poderão* derivar de uma só família, não se segue que *de fato* tenham derivado.

Ora — a) a *ciência* efetivamente prova a *possibilidade* da descendência de todos os homens de um só par; — b) e a *história* prova o *fato* que todos os homens descenderam do mesmo par.

a) A *ciência* demonstra a *possibilidade* da descendência de todos os homens de um só par. Porquanto, como dizemos no texto, se todos os homens pertencem à mesma espécie, é claro que todos podem ter derivado da mesma família ou do mesmo par; pois a espécie é fecunda em linha reta ao indefinido. *Schaafhausen (Diário da reunião dos materialistas alemães,* 1867, p. 42) diz: "A possibilidade da descendência de todos os homens de um só par deve ser admitida". O mesmo dizem *Giebel, Waitz, Perty.*

b) A *história* prova o *fato* que todos os homens descendem do mesmo par. Porquanto, a *Bíblia,* que é a história mais antiga, mais autêntica e mais digna de fé, afirma que todos os homens derivam de um só par; e essa afirmação não contradiz as descobertas certas da *ciência,* pois esta, como vimos, prova a *possibilidade* da origem comum de todo o gênero humano. As afirmações da *Bíblia* encontram apoio — nas tradições acerca do gênero humano, que são conhecidas, e que faliam de um homem e de uma mulher, de que derivaram todos os homens, — e na *glottologia,* a qual reconhece, mesmo *filologicamente,* a origem comum daquelas línguas, que pareciam pertencer a um tipo inteiramente diverso; ora, a unidade de origem da linguagem indica e prova a unidade de origem do gênero humano (Cf. Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio*, Bologna, 1905).

Müller escreve: "Se estabelecermos a questão, partindo das ciências naturais, não resta outra explicação possível, senão a admissão pura e simples da descendência de todos do um só par. A história natural não procura se verdadeiramente todos os homens derivam de uma só família; tudo o que ela pôde atestar é que a humanidade se acha num estado, como se todos derivassem de um só par, e essa conclusão é muito importante para a unidade da espécie".

*

As principais objeções, que os adversários apresentam contra a descendência de todo o gênero humano de um só par, são tiradas — da *lingüística*, — da habitação da *América*, antes da sua descoberta, — e da existência das diversas raças humanas.

232. Os homens constituem um reino especial. — Os homens constituirão um reino *especial*, se possuírem um princípio de operações *características*, diverso e superior ao princípio de que são dotados os vegetais e os animais; porque são esses princípios que distinguem os vários reinos da natureza. Ora, os homens, pela sua alma *racional*,

---

a) Dizem: se todos os homens derivassem do uma só família, não existiriam entre as várias línguas as profundidas divergências, que existem.

A essa objeção respondem *Humboldt, Pott, Müller e Heitzig*.

Humboldt diz o seguinte: "Por mais isoladas que pareçam certas línguas, e estranhos os sons, as articulações e as propriedades, todas têm entre si analogia, e as suas afinidades serão tanto melhor conhecidas, quanto mais progredir o estudo filosófico da história dos povos e da lingüística".

Pott escreve: "É certo que, à medida que progride a ciência das línguas, um grande número das mesmas, que ainda hoje parece serem isoladas e não terem parentesco com as outras, serão incluídas nos grupos maiores, e estes serão cada vez menos numerosos. A *lingüística* não se opõe a doutrina, que admite a descendência de todos os homens e de todos os povos de um só par".

M. Müller e *Heitzig* procuraram demonstrar que, tanto em relação à forma como em relação à matéria, existe uma certa afinidade entre os vários grupos das línguas *turanas*, *semíticas* e *arianas*.

b) Insistem: se todos os homens derivassem de um só par, seria inexplicável o fato de se terem encontrado homens na América.

Resposta. Embora não possamos determinar o modo, porque os homens passaram a América, é certo que o podiam fazer, visto que os dois hemisférios são quase contíguos (Lyell, *Príncipes de géologie*, v. 2, p. 172), e, como observou *Humboldt* (*Histoire de la géographie*, etc.), para passar da Ásia para a América bastava uma viagem de trinta e seis horas por mar.

E não só podiam passar, mas há provas de que efetivamente passaram a América. Estas provas são certas memórias e certos ritos, encontrados naquele país pelos primeiros exploradores, como a tradição da imigração de seus antepassados, a memória de um dilúvio e da conservação de uma só família, a circuncisão entre os Mexicanos, a observância do sábado, a celebração do jubileu, e muitas outras coisas, atestando que esses povos têm a origem comum com as outras nações.

Replicam: se todos os homens derivassem da mesma família, não haveria tantas raças humanas.

Respondemos que a descendência de todos os homens de uma só família e a existência das raças são duas coisas conciliáveis. Porquanto, como provamos, a diversidade das raças provém de causas *acidentais* e *extrínsecas*, como são o *clima*, o *desenvolvimento da inteligência*, a *alimentação*, etc.

possuem um princípio de operações *características*, pertencente a uma ordem diversa e superior à ordem, a qual pertencem os vegetais e os animais. Logo, os homens constituem um reino *especial*.[1]

1 *Reino*, em *fisiologia*, indica o supremo gênero dos entes, que convêm numa comum e característica ordem de operações, embora possam diferir com relação a outras notas, mesmo essenciais. A denominação, como se vê, é *metafórica*, mas é bem aplicada; porque, assim como os reinos políticos tiram a sua distinção das leis fundamentais próprias e dos princípios da vida civil e social, que pertencem a cada um e derivam do chefe respectivo, assim também os reinos da natureza distinguem-se pelas suas operações características, e, por isso, pelo princípio radical, de que essas operações emanam. Portanto, um grupo de entes, que possuem uma nota especial e característica, constitui um reino próprio ou especial, e esse reino é distinto de um outro reino, que é constituído por outro grupo de entes, dotados de outra nota especial e característica. Assim, as plantas, porque possuem a vida *vegetativa*, constituem um reino especial, distinto do reino *animal*, constituído pelos seres dotados também de vida *sensitiva*. Ora, o homem, — embora pelo seu *corpo orgânico* não constitua um reino *especial* ou *próprio*, porque, se se considera somente o organismo humano, a diferença entre o homem e o macaco é menos sensível do que a que existe entre os macacos e os zoófitos (e, todavia, os macacos e os zoófitos pertencem ao mesmo reino), — contudo pela sua *alma espiritual* acha-se colocado numa ordem imensamente superior à ordem, em que se encontram as plantas e os animais. A distância, que separa da vida sensitiva a intelectual, é muito mais sensível do que a distância, que separa da vida vegetativa a sensitiva.; porque a vida vegetativa e a sensitiva pertencem ambas a *mesma* ordem, que é a *material*, ao passo que a vida sensitiva e a intelectual pertencem a ordens *diversas*, e a distância entre duas coisas da *mesma* ordem é sempre menos sensível do que a distância entre duas coisas, pertencentes a ordens diversas. Por isso, se os *brutos* não se podem reduzir ao reino *vegetal*, mas constituem um reino próprio, muito menos pode reduzir-se o homem ao reino *animal*, mas ele deve constituir um reino *próprio*, que é o *reino humano*.

Muitos naturalistas negam essa verdade e dizem que o homem pertence ao reino *animal*, embora constitua um tipo ou uma família especial. Muitos outros, porém, entre os quais *Bonnat, Geoffroy St. Hilaire, Quatrefages, Tiedemann, Godron*, aceitam e defendem a nossa tese.

Objetam: os próprios escolásticos afirmam que o homem é *animal* e que no *gênero* convém com os brutos. Logo, o homem não pode constituir um reino próprio e especial.

Resposta. O homem é *animal*, mas é animal *racional*, e por isso, se convém com o bruto no elemento *genérico*, difere dele no elemento *específico*, que é a *razão*. Deferindo do bruto no elemento *específico*, o homem constitui um reino próprio e distinto do reino dos brutos. Do mesmo modo, o bruto, embora convenha com a planta no gênero de *substância viva*, contudo, difere no elemento específico, que é a *sensibilidade*, e por isso, constitui um reino próprio e distinto do reino dos vegetais. — Nem se diga que o homem, por estar subordinado a um *gênero*, não pode constituir um reino próprio. Porquanto, — se é verdade que ele não pode constituir um reino próprio pelo fato de estar subordinado a um *gênero*, quando a palavra *gênero* se toma *fisiologicamente*, porque,

CAPÍTULO SEGUNDO
Destino do homem

Sumário: — Fim do homem. — Imortalidade da alma humana. — Estado e operações da alma separada.

ARTIGO I
Fim do homem

233. O homem foi criado para um fim. — Todo o ser, produzido por uma causa inteligente, é destinado para um fim proporcionado a sua natureza. Ora, o homem é um ser criado por Deus, que é a própria Sabedoria. Logo, o homem foi criado para um fim.[1]

234. O fim do homem é a felicidade. — O fim de um ser é aquele, para o qual o mesmo ser tende sempre e necessariamente. Ora, o homem tende sempre e necessariamente para a *felicidade*. Logo, o fim do homem é a *felicidade*.[2]

---

nesse caso, o *gênero,* por ser uma das últimas divisões do *reino,* é *inferior* a este e por isso, não constitui um reino próprio, — não é verdade que o homem não possa constituir um reino especial e próprio pelo fato de estar subordinado a um gênero, se a palavra *gênero* se toma *filosoficamente,* como a tomam os escolásticos, enquanto significa o elemento determinável e perfectível da essência, porque então, o *gênero* tanto pode estar subordinado ao *reino* (assim há muitos gêneros sob o reino animal, vegetal, mineral), como pode ter subordinados muitos reinos (assim o gênero *substância* compreende debaixo de si todos os reinos da natureza). — Como se vê, a dificuldade funda-se num equívoco.

1 Em todas as operações dos agentes racionais é necessário distinguir um dúplice fim: o fim do *agente* e o fim da *obra.* O fim do *agente* é o motivo, que leva este a produzir a obra. O fim da *obra* é o destino, que o agente dá a própria obra. Estes dois fins podem ser distintos um do outro, e podem também identificar-se. — Na criação do homem temos este dúplice fim. — O fim do *agente* é o motivo, que levou Deus a criar o homem. Esse fim é a glória de Deus; pois Deus não pode deixar de ser o centro dos louvores e das homenagens das criaturas. — O fim da *obra* é o destino, que Deus deu ao homem. É desse fim que tratamos no presente artigo.

2 O desejo da *felicidade* é uma lei natural. Não há, nem pode haver ninguém, que não deseje ser feliz. Procura-se a felicidade sempre e em toda a parte. Todos os nossos atos, mesmo os que serão causa de remorsos e de inquietações, derivam do desejo da felicidade. Porquanto, todo o fim *inferior* ou próximo dos atos humanos está imediata ou mediatamente subordinado ao fim *supremo* ou *último*, que é a *felicidade.*

235. A felicidade encontra-se no bem. — A felicidade é o fim constante e necessário de todas as nossas tendências e operações. Ora, o fim de toda a tendência e operação é o *bem*; pois que todo o objeto, enquanto se refere à vontade, é e diz-se *bem*. Logo, a felicidade encontra-se no *bem*.[1]

236. O bem, em que se encontra a felicidade, deve ser universal. — O bem, em que se encontra a felicidade, deve sossegar completamente todas as aspirações da alma, de modo que esta nada mais tenha a desejar; porque a *felicidade* é um *estado de perfeição, constituído pela posse de todos os bens*. Ora, o bem, que sossega completamente todas as aspirações da alma, só pode ser o bem *universal*; pois só este encerra todo o bem e exclui todo o mal. Logo, o bem, em que se encontra a felicidade, deve ser *universal*.[2]

237. A felicidade não se encontra nos bens finitos. — O objeto da felicidade é o bem *universal*; porque só este sacia completamente as tendências ou aspirações da alma. Ora, os bens *finitos*, que são as *riquezas*, os *prazeres*, a *glória*, a *ciência*, a *virtude*, não podem saciar completa mente as aspirações da nossa alma; pois que, sendo bens *particulares*, não contém todos os bens, nem excluem todos os males. Logo, a felicidade não se encontra nos bens *finitos*.[3]

---

1 A *felicidade* é uma coisa que atrai. Ora, o *bem*, como tal, atrai; e o *mal*, como tal, repele. Logo, a felicidade encontra-se no *bem*. — Se o homem comete o mal, comete-o sempre no intuito de apagar a sua sede de felicidade. Mas, então, não abraça o *mal*, como tal, mas abraça-o enquanto lhe *parece* um *bem*.

2 O bem *universal*, em que se encontra a felicidade, deve ser um e o mesmo para todos os homens. Porquanto, sendo o fim *ultimo* de um ser proporcionado à sua natureza, é claro que, se todos os homens são dotados da mesma natureza especifica, todos eles devem tender para um e o mesmo bem *universal*. — O bem *universal*, cuja posse forma a felicidade do homem, não é uma entidade *abstrata* ou *imaginaria*, mas é *concreta* e *real*; pois que uma entidade *abstrata* ou *imaginaria* não pode exercer no espírito de todos os homens uma influência constante e irresistível e Deus não pode ser o autor de um desejo vão e irrisório.

O bem *universal*, pois, existe na realidade. Mas onde encontrá-lo? Nos bens *finitos*, ou no bem *infinito*? — Eis a questão, que vamos resolver.

3 Os sistemas, que colocaram o objeto da nossa felicidade nos bens *finitos*, podem reduzir-se a três. —Uns, como *Epicuro*, seguido pelos sensualistas e materialistas, colocaram o objeto da nossa felicidade nos bens do *corpo*, que são as *riquezas* e os *prazeres*; — outros, como *Zeno*, colocaram-no nos bens da *alma*, que são a *glória*, a *ciência*, a *virtude*; — outros, como Aristóteles, constituiram-no na soma dos bens da *alma* e do corpo.

Estes três *sistemas* são falsos, porque o objeto da nossa felicidade não consiste nos bens do *corpo*, — nem nos bens da *alma*, — nem na soma dos bens da *alma* e do *corpo*.

a) O objeto da felicidade não consiste nos bens do *corpo*. Na verdade, os bens do *corpo* são os *prazeres* e as *riquezas*. Ora, nem os *prazeres corpóreos*, nem as *riquezas* são o objeto da nossa felicidade.

a) Não os *prazeres corpóreos*. Porquanto, estes, se podem ser o fim das faculdades *sensitivas*, não são o fim das faculdades *intelectuais*, pois o objeto deve ser proporcionado à respectiva faculdade. Se os *prazeres corpóreos* não são o fim das faculdades *intelectuais*, não podem ser o fim do homem; pois o homem é tal pelas suas faculdades superiores, que são as *intelectuais*. — De mais, o objeto da *felicidade* deve saciar completamente as aspirações da alma. Ora, a experiência atesta que os *prazeres corpóreos*, longe de saciarem a alma e apagarem-lhe a sede da felicidade, são a causa de muitas inquietações e remorsos. Logo, o objeto da felicidade humana não pode consistir nos prazeres *corpóreos*.

b) Não as *riquezas*. Com efeito, as *riquezas* não aperfeiçoam, nem tornam felizes as faculdades *superiores* do homem; não se desejam como *fim*, mas como *meios* para o fim, pois servem para sustentar a vida, para adquirir *glória* ou *prazer*; não dão sossego ao possuidor, porque quanto mais se possuem, tanto mais se desejam, e são a causa de muitos cuidados e ansiedades, e a ocasião de muitos vícios e discórdias.

b) O objeto da felicidade não é constituído pelos bens da *alma*. Os bens da alma são principal mente a *glória*, a *ciência* e a *virtude*. Ora, nenhum destes bens é objeto da felicidade.

a) Não é a *glória*. Porquanto, a *glória*, sendo uma coisa *extrínseca*, *instável*, *dependente da vontade dos outros, fonte de muitas ansiedades e cuidados*, não pode satisfazer e saciar completamente as tendências da alma.

b) Não é a *ciência*. Com efeito, a *ciência*, embora seja um grande bem, contudo não é o bem *supremo* ou *universal*, porque não só não encerra todos os outros bens, mas está unida com muitos males, trabalhos e imperfeições, e por isso, não pode tornar o homem completamente feliz.

c) Não é a *virtude*. , a *virtude* é um meio para a felicidade, mas não é a felicidade; pois essa é o prêmio da *virtude*. — Além disso, a *virtude*, exigindo muitos sacrifícios, não sacia as tendências da alma.

c) O objeto da felicidade não é a soma de todos os bens da *alma* e do *corpo*. Antes de tudo, e impossível que o homem possua, ao mesmo tempo, *todos* os bens *finitos*, tanto da *alma*, como do *corpo*; porque muitos não dependem da nossa vontade, e muitos excluem-se mutuamente, assim a *virtude*, que é um bem da *alma*, não pode exercer-se sem incômodos e sacrifícios. — Mas, ainda que o homem possuísse, ao mesmo tempo, *todos* os bens *finitos*, nem por isso, seria feliz. , a posse de todos esses bens, sendo acompanhada do medo da perda e de muitos trabalhos, não pode satisfazer completamente o desejo de felicidade (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 2).

Pergunta-se: se a felicidade não se encontra nos bens *finitos*, porque é que tendemos para eles?

Resposta. A nossa vontade tende para os bens particulares e limitados, por isso, mesmo que tende para o bem *universal* e *ilimitado*. , tendendo para o bem *universal* e *ilimitado*, a vontade sente um impulso e uma atração para todos os objetos que participam do bem universal. A tendência, pois, para os bens *limitados* e *particulares* é muito conforme com a índole da vontade. Todo o mal consiste em fazer dos bens finitos o nosso fim *último*, quando eles são apenas *meios* para a consecução do bem *universal*. Daí a regra pratica — que devemos servir-nos ou abster-nos dos bens *finitos*, enquanto nos dirigem para o fim ou nos afastam dele; pois que é o fim que determina o emprego dos meios.

*

Com os mesmos critérios refutam-se algumas teorias acerca do objeto da felicidade, apresentadas nestes últimos anos. Reduzem-se a três: a primeira é dos *materialistas*, a segunda é de *Hegel*, a terceira de *Kant*.

a) Os *materialistas* sustentam que o objeto da felicidade se encontra no próprio homem.

Essa opinião é absurda. Se o objeto da felicidade se encontrasse no próprio homem, este deveria bastar a si mesmo. Ora, a consciência atesta que o homem não basta a si mesmo, aliás todos seriam felizes. — O homem deseja a verdade, o bem. Mas ele não é nem a verdade, nem o bem. Logo, o objeto da felicidade não se encontra no próprio homem.

b) *Hegel* diz que o fim ultimo do homem é a *evolução continua, universal e ilimitada da humanidade*.

Essa opinião também é absurda. A *evolução continua, universal e ilimitada da humanidade* é apenas um corolário do sistema panteístico de *Hegel* acerca da *Idea*; e já notamos as falsidades e contradições desse sistema. — Ademais, aquela *evolução da humanidade*, imaginada por *Hegel*, é contrária a experiência e a razão. É contrária a experiência, a qual atesta que muitos povos, depois de terem progredido no caminho da civilização, retrocederam. É contrária a razão; porque, sendo as ações do homem livres, a humanidade é capaz de progredir e de retroceder. — Finalmente, que felicidade pode encontrar o homem no progresso da humanidade?

c) *Kant* disse que a verdadeira felicidade não consiste na posse do bem *universal*, mas num *progresso contínuo e indefinido para a felicidade, que todavia nunca se alcança*.

A opinião de *Kant* é falsa pelas seguintes razões.

1º) A felicidade perfeita consiste na posse de todo o bem e na quietação de todos os desejos. *Ora, o progresso contínuo e indefinido para a felicidade* não é a posse do bem, mas é uma tendência para ele; não é quietação, é movimento. Logo, esse *progresso* não é a verdadeira felicidade.

2ª) Esse *progresso para a felicidade* supõe uma serie real de bens finitos, contingentes e relativos, sem um bem infinito, necessário e absoluto. Ora, a suposição é absurda. , se não existisse um ente infinito, necessário e absoluto, não poderia existir o ente finito, contingente e relativo, como provamos na *Ontologia*.

238. A felicidade encontra-se unicamente no bem infinito, que é Deus. — A felicidade encontra-se no bem *universal*, isto é, no bem, que é só bem e por isso, sacia inteiramente todas as tendências e aspirações da alma. Ora, o bem *universal*, isto é, o bem, que é só bem e por isso, sacia completamente as nossas aspirações, é só o bem *infinito*, que é Deus. Logo, a felicidade encontra-se unicamente no bem *infinito*, que é Deus.[1]

239. A felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de Deus.

a) Sendo Deus o objeto da nossa felicidade, é claro que só na posse d'Ele a nossa alma pode encontrar o descanso e o termo de todas as suas tendências. Mas Deus, por ser um espírito puríssimo, só pode ser possuído pelas nossas faculdades espirituais, que são a inteligência e a vontade, enquanto uma o conhece e a outra o ama. Logo, a felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de Deus.

b) Deus é o objeto da nossa felicidade, enquanto somos *homens*. Ora, somos *homens*, isto é, distinguimo-nos de todas as criaturas visíveis, enquanto possuímos inteligência e vontade. Logo, Deus é o objeto da nossa felicidade, enquanto sacia a inteligência e a vontade. Ora, a inteligência sacia-se no conhecimento de Deus, e a vontade no amor

---

1 Quanta verdade e quanto sentimento encerram estas palavras de Santo Agostinho: "Senhor, criaste-nos para Vós; e o nosso coração estará sempre inquieto, enquanto não descansar em Vós!" (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, p. 3, a. 1).

Objetam: entre o homem e o objeto da sua felicidade deve existir uma proporção. Ora, nenhuma proporção existe entre Deus e o homem. Logo, Deus não é objeto da nossa felicidade.

Resposta. É certo que entre o homem e o objeto da sua felicidade deve existir uma proporção; mas não é necessário que essa proporção seja de *entidade*, basta que seja de *ordem*. Ora, se entre Deus e o homem não existe uma proporção de *entidade*, pois Deus é infinito e o homem é finito, existe uma proporção de *ordem*, enquanto o homem, tendendo com a sua inteligência e vontade para a verdade e para o bem *universal*, tende naturalmente para Deus, em que essa verdade e esse bem está concretizado.

Insistem: faculdades finitas, como são as do homem, não podem atingir um objeto infinito, como é Deus.

Respondemos com uma distinção. É verdade que faculdades finitas não podem atingir um objeto infinito por um modo *adequado*; más é falso que o não possam atingir por um modo *inadequado*, pois, para isso, basta uma proporção de *ordem*. Portanto, a felicidade do homem, embora seja *infinita* e *incriada* em relação ao seu *objeto*, que é Deus, é *finita* e *criada* em relação à *posse* do mesmo Deus. — Em poucas palavras: uma faculdade *finita* pode atingir um objeto *infinito*, embora por um modo *finito*.

d'Ele. Logo, devemos concluir que a felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de Deus.[1]

240. Na vida presente a felicidade do homem não é perfeita. — A felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de Deus. Ora, este conhecimento e este amor de Deus, na vida presente, não podem saciar completamente todas as aspirações da alma; pois andam misturados com muitos males e perigos, incertezas e aflições. Logo, na vida presente, a felicidade do homem não é perfeita.[2]

241. A felicidade do homem será perfeita na vida futura. — O homem tende para a felicidade, que exclui todo o mal, toda a incerteza, toda a aflição; e este desejo, sendo muito natural e legitimo, não pode deixar de derivar do próprio Autor da natureza. Derivando de Deus, o desejo da felicidade deve ser completamente saciado no conhecimento e no amor do próprio Deus. Ora, não é completamente saciado na vida presente. Logo, será saciado na vida futura. Logo, a felicidade do homem será perfeita na vida futura.[3]

---

1 (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 3, aa. 2, 3). Consistindo a *felicidade* no conhecimento e no amor de Deus, é evidente que haverá tantas espécies de *felicidade*, quantos forem os diversos modos porque conhecemos e amamos a Deus. Ora, os diversos modos porque conhecemos e amamos a Deus são dois. Porquanto, — ou podemos conhecer a Deus por uma visão *intuitiva* e *imediata*, por forma que Deus se veja como é em si mesmo e se ame com um amor correspondente; — ou podemos conhecer a Deus por uma percepção *abstrata* e *mediata*, tirada das coisas criadas, e amai-o com um amor correspondente. o conhecimento *intuitivo* e *imediato* de Deus, por ser superior às exigências e condições da nossa natureza, constitui a *felicidade sobrenatural*; o seu conhecimento *abstrato* e *mediato*, por ser proporcionado a nossa natureza, forma a felicidade *natural*. A felicidade *sobrenatural* contém *eminentemente* a *natural*. — Ao homem só era devida a felicidade *natural*; mas Deus, na sua infinita Bondade e Misericórdia, quiz destiná-lo a felicidade *sobrenatural*. — Devemos advertir que, embora para a felicidade do homem concorram os atos da inteligência e os da vontade, todavia, essa felicidade consiste *radical* e *essencialmente* no ato da *inteligência*, isto é, na contemplação de Deus. Porquanto, a felicidade consiste na posse de Deus. Ora, Deus possui-se com o ato da inteligência e não com o da vontade; pois que a inteligência *atrai* a si o objeto, ao passo que a vontade *tende* para o objeto *anteriormente* percebido (*Sum. Th.*, 1-2, q. 3, a. 4).

2 O conhecimento e o amor de Deus, se não tornam o homem *perfeitamente* feliz sobre a terra, dão-lhe contudo mais consolação do que todos os bens da terra. Só um Bem *espiritual* e *infinito* pode contentar a nossa alma, que é *espiritual* e suspira pelo *infinito* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 5, a. 3).

3 Por isso, a nossa alma, embora separada do corpo, pode ser completamente feliz; porque Deus, que é o único objeto da nossa felicidade, é atingido

ARTIGO II
Imortalidade da alma humana

242. Imortalidade. — *Imortalidade* é a propriedade pela qual uma substância *viva* não está sujeita a morte, mas é destinada para viver eternamente. — A *imortalidade*, pois, não compete às substâncias *inorgânicas*.[1]

243. Imortalidade intrínseca e extrínseca. — A *imortalidade* pode ser *intrínseca* e *extrínseca*.

a) A *intrínseca* é uma propriedade, pela qual uma substância viva não contém em si nenhum princípio de corrupção, de modo que, em virtude da sua própria natureza, é destinada para viver eternamente. — Por isso, a imortalidade *intrínseca* costuma chamar-se *incorruptibilidade*.

b) A *extrínseca* é uma propriedade, pela qual uma substância *viva, intrinsecamente imortal* ou *incorruptível*, não pode ser ou não é destruída por um agente exterior. — A imortalidade *extrínseca* diz-se *indestrutibilidade*.

244. A alma humana é imortal. — Uma substância *viva* é *imortal*, se for tal não só *intrínseca*, mas também *extrinsecamente*. Ora, a alma humana é *imortal* não só *intrínseca*, mas também *extrinsecamente*. Logo, a alma humana é *imortal*.[2]

---

pela inteligência e pela vontade, e estas faculdades estão sempre e necessariamente unidas com a alma (*Sum. Th.,* 1-2, q. 4, a. 5).

Se o nosso fim *vitimo* é a *posse* do Bem infinito, na vida futura, por meio do conhecimento e do amor, é certo que o nosso fim *próximo,* aqui sobre a terra, deve consistir em conhecermos, amarmos, e servirmos a Deus. Os próprios filósofos pagãos sintetizavam a regra e o fim dos atos humanos naquela célebre sentença: *Sequere* Deum.

1 A *imortalidade* pode ser *essencial, natural* e *gratuita. — Essencial* é a que se identifica com a mesma essência do ente. Essa *imortalidade* é só própria de Deus; pois a *imortalidade* das criaturas é *contingente,* como contingente é o seu ser, e por isso, exige o concurso contínuo da Causa criadora. — *Natural* é a que é exigida pela mesma natureza do ser. Essa exigência resulta da conveniência e harmonia, que Deus estabeleceu nas criaturas. — *Gratuita* é a que Deus pode conceder a sua criatura, sem que a natureza desta o exija. — A *imortalidade*, que é própria da nossa alma, é a *natural.* — S. Tomás trata desse assunto, principalmente — na *Sum. Th.,* p. I, q. 75, a. G; q. 104, aa. 3 e 4; — na *Sum. c. Gentes,* 1. II, cc. 30, 55, 80; — nas *QQ. DD. De Anima,* a. 14; *De pot.,* q. 5, aa. 3 e 4; *De verit.,* q. 19, a. 1; — 2 *Sent.,* dist. 19, q. 1, a. 1.

2 Para que possa concluir-se que uma substância *viva* é *imortal,* não basta provar que ela não contém em si mesma princípio algum de corrupção, mas é necessário provar também que nenhuma força exterior tem o poder ou a vontade de a destruir.

245. A alma humana é intrinsecamente imortal.

a) Uma substância viva é *intrinsecamente* imortal, quando não acaba — nem por dissolução dos seus elementos (como acabam os *compostos*), — nem pela destruição do sujeito, em que existe e opera (como acabam as formas *não-subsistentes*). Ora, a alma humana não acaba — nem por dissolução dos elementos, porque é *simples*, — nem por destruição do organismo, porque é *espiritual*, isto é, independente da matéria. Logo, a alma humana é *intrinsecamente* imortal.[1]

Negam a *imortalidade* da alma humana — os *materialistas,* afirmando que a nossa alma, por se identificar com a matéria ou com as forças da matéria, acaba com o corpo, — os sequazes da *palingenesis* e, em geral, os *panteístas,* sustentando que a alma fica absorvida pela essência divina e por isso, perde a própria individualidade, — todos os que, para se entregarem mais livremente às desordens, negam uma vida futura.

1 Esse argumento é concludente. Tudo o que deixa de existir, deixa de existir — ou porque se dissolvem os seus elementos, assim acabam todas as substâncias compostas de *matéria* e de *forma,* — ou porque lhes falta o sujeito em que e com que operavam e existiam, assim acabam as almas dos animais, pois estas, não tendo uma operação própria e independente da matéria, não podem operar e por isso, não podem existir fora do organismo, e naturalmente acabam. Mas nenhuma destas hipóteses se verifica em relação à nossa alma. Esta não pode acabar — nem como acabam os *compostos,* pois a alma, como vimos, não é composta de *matéria* e de *forma,* mas é essencialmente *simples,* como o são todas as formas, — nem como acabam as almas dos animais, e todas as formas *não-subsistentes,* pois a alma humana, como provamos, tem operações *próprias,* subsistência *própria,* ser *próprio,* e esse *ser* constitui a sua própria *essência;* de modo que o *ser* não se pode separar da forma subsistente, sem que essa forma se separe de si mesma. Logo, a alma humana, por ser forma simples e subsistente, não pode estar sujeita a corrupção, e é por si imortal. Diz S. Tomás: "*Dupliciter* aliquid corrumpitur: uno modo *per se,* alio modo *per accidens*... Quod *per se* habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi *per se.* Quae vero *non subsistunt,* ut accidentia et formae *materiales,* dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem *compositorum.* Ostensum est autem quod animae brutorum *non sunt per se subsistentes,* sed *sola* anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi *per se* corrumperetur. Quod quidem est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet *subsistente,* quod est *forma tantum.* Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. *Esse* autem *per se* convenit formae, quae est actus.... Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma *subsistens* desinat esse" (*Sum. Th.,* p. I, q. 75, a. 6).

Os adversários pretendem destruir esse argumento com várias objecções. Citemos e confutemos as principais.

b) Um desejo, que deriva da natureza e não se opõe a um bem de ordem superior, não pode ser frustrado; pois, em tal caso, deriva do próprio Deus, e por isso, deve ser satisfeito. Ora, a nossa alma tem um vivíssimo desejo de viver eternamente, e esse desejo deriva da natureza (pois a vontade deseja viver sempre, porque a inteligência percebe uma vida sem fim) e não se opõe a um bem de ordem superior. Logo, o desejo de viver eternamente não pode ser frustrado. Logo, a alma, considerada na sua *intrínseca* natureza, é *imortal.*[1]

Dizem: a alma humana é *forma* do corpo. Logo, não pode perseverar na existência depois da corrupção do próprio corpo, porque acaba o fim pela qual foi criada.

Resposta. É verdade que a alma é *forma* do corpo. Mas a sua união com o corpo não é o fim *ultimo* da sua criação; é apenas o fim *próximo.* Não é o fim *último,* porque o fim *ultimo* pelo qual foi criada a alma é a felicidade eterna, a qual consiste no conhecimento e no amor de Deus e que se alcança sem o concurso do corpo. Mas é o fim *próximo,* pois é um *meio* para conseguirmos, com os atos voluntários da nossa vida mortal, o mesmo fim *último.* — Além disso, a alma é *forma* do corpo, mas é uma forma *subsistente.* Por isso, se, enquanto é forma, é para ela uma coisa natural a união com o corpo, todavia, enquanto é *subsistente, é* para ela uma coisa natural a duração na existência depois da dissolução do composto.

Continuam: a alma nasce, cresce e envelhece com o corpo. Logo, deve também morrer com o corpo; pois duas coisas, que são semelhantes no começo e na continuação da sua existência, devem ser semelhantes no termo.

Resposta. Negamos que as vicissitudes da alma correspondam às do corpo. Porquanto, o corpo e a alma são entes produzidos; mas o corpo é produzido por *geração,* e a alma pela *criação.* — O corpo e a alma crescem; mas o corpo cresce pela *assimilação* da matéria, e a alma cresce pela *aquisição* de novas idéias, que não têm extensão nem matéria. — A alma não enfraquece, quando o corpo perde as suas forças; pois *ordinariamente* nunca a alma é mais forte e vigorosa, como quando o corpo perde o vigor juvenil; e se, algumas vezes, a alma se ressente das alterações do organismo, isso não mostra que uma e outra substância são dotadas da mesma natureza, mas que estão unidas em unidade de *pessoa.* — Sendo tão dessemelhantes no começo e na continuação da sua existência, a alma e o corpo hão de ser dessemelhantes com relação ao *destino;* pois o corpo, por ser composto e material, resolve-se nos seus elementos, ao passo que a alma, por ser *espiritual,* não pode corromper-se, mas deve subsistir em si.

1 O desejo de viver eternamente não constituo propriamente a *imortalidade* da alma, mas é um *sinal* dela. Por isso, esse segundo argumento é *a-posteriori.* Diz S. Tomás: "Potest autem huius rei accipi *signum* ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur coguitionem. Sensus autem non cognoscit *esse,* nisi *sub hic et nunc.* Sed intellectus apprehendit esse *absolute,* et *secundum omne tempus.* Unde omne habens intellectum *naturaliter* desiderat *esse semper.* Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur

246. A alma humana é extrinsecamente imortal. — A alma humana, sendo *espiritual*, só pode acabar por *aniquilação*, isto é, pela redução ao *nada*. Sendo a *aniquilação* um ato que excede a força de toda a criatura (pois esta, assim como não pode tirar do *nada* ou criar, assim também não pode reduzir ao *nada* ou *aniquilar*), segue-se que só Deus pode *aniquilar* a nossa alma. Ora, Deus nunca *aniquilará* a nossa alma; porque, na ordem atual das coisas, esta aniquilação repugna a *Sabedoria*, a *Bondade*, a *Justiça* e a *Santidade* de Deus.

a) Repugna a *Sabedoria* de Deus. — A *Sabedoria* de Deus exige que a sua economia, no governo do mundo, se conforme com a natureza de cada criatura. Ora, tal conformidade não se daria, se Deus aniquilasse a nossa alma, depois de a ter criado *intrinsecamente* incorruptível ou imortal.[1]

---

intellectualis substantia est incorruptibilis" (*Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 6). — A razão é apodíctica. A tendência, nos seres cognoscitivos, segue o próprio conhecimento. A alma sensitiva não apreendo a existência senão determinada pelo *espaço* e pelo *tempo*, isto é, enquanto se realiza *hic et nunc*, e não deseja senão essa existência, assim percebida. Mas a alma intelectual, cujo objeto é o *universal*, apreende a existência, isenta de toda a limitação do tempo e do espaço, e por isso, perpetua, e para ela tende irresistivelmente.

Objetam: há tantos desejos *naturais*, que, todavia, são *ineficazes*. Ora, um deles é o desejo da *imortalidade*.

Respondemos que a *ineficácia* pode dar-se com relação aos desejos *condicionais* e *secundários*, mas não com relação a um desejo *absoluto* e *radical*, como é o da *imortalidade*; pois um desejo, que não depende de condições e que é a raiz de todos os outros desejos, mostra o próprio destino do ente, e não pode ser vão, mas deve ficar satisfeito.

Insistem: os animais desejam a *vida*, e, todavia, a sua alma não é *imortal*.

Resposta. Os animais desejam a *conservação* da vida, mas não podem desejar uma vida *futura* e *imortal*. Porquanto, como dissemos, o desejo corresponde à percepção; ora, o animal, não possuindo idéias *abstratas* ou *universais*, não pode *perceber* e por isso, não pode desejar uma vida *futura* e *imortal*.

1 Se a alma humana, por ser subsistente, não acaba com a dissolução ou corrupção do composto, ela continuará a existir sempre, a não ser que seja aniquilada por Deus (Cfr. *Sum. c. Gentes*, l. II, c. 55). Essa aniquilação não seria o efeito de uma ação *positiva* de Deus, pois esta não pode ter por termo o nada, mas seria o efeito da cessação da influência divina, de que as criaturas precisam para a sua duração na existência. Ora, Deus, autor da natureza, governa as coisas em conformidade com a natureza e exigências delas, e por isso, a nenhuma tira o que lhe compete essencialmente. Se Deus fizesse de outro modo, meter-se-ia em contradição consigo mesmo; porque operaria contra a ordem estabelecida por Ele, quando formou os arquétipos das essências produtíveis. Por isso, se a alma humana exige, pela sua natureza, a conservação na existência, é certo que Deus, embora, pela sua potência *absoluta*, possa

b) Repugna a *Bondade* do Deus. — É certo que o homem possui uma tendência irresistível para a felicidade *perfeita*, a qual consiste na posse *eterna* de todos os bens e na exclusão *eterna* do todos os males, — tendência, que, sendo natural, deriva do próprio Autor da natureza; também é certo que a felicidade *perfeita* se não encontra na vida presente. Logo, devemos dizer — ou que Deus deu ao nosso espírito uma tendência e um desejo que, por nunca ficar satisfeito, só nos devia servir de tormento, — ou que existe uma vida eterna, em que a alma consiga a sua felicidade *perfeita*. Ora, repugna a *Bondade* de Deus excitar um desejo, que nunca seja satisfeito. Logo, deve existir uma vida *eterna*, e por isso, Deus nunca *aniquilará*, a nossa alma.[1]

e) Repugna a *Justiça* de Deus. — A *Justiça* de Deus exige que os bons recebam a recompensa *adequada* às suas virtudes, e os maus sofram o castigo *proporcionado* às suas culpas. Ora, a experiência atesta que, na vida presente, muitos atos bons ou não são recompensados, ou não recebem um prêmio *adequado*, e que muitos atos maus ou não são castigados, ou não o são como merecem. Logo, deve existir uma vida futura, em que o homem receba o prêmio ou o castigo adequado dos seus atos; e por isso, Deus não *aniquila* a nossa alma.[2]

---

destruir a nossa alma, contudo, pela sua potência *ordenada*, isto é, pela sua potência considerada em relação a ordem natural, por Ele livremente estabelecida, não a destruirá. Diz S. Tomás: "Ex hac sola potentia (primi agentis) nibil potest dici corruptibile; tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae. Unde hoc eis a Deo non subtrabitur" (*C. Gentes*, 1. II, c. 55; Cf. *De pot.*, q. 5, a. f). — Para se compreender a força desta razão, advertimos que por dois modos pode o homem conhecer o que Deus fará no mundo: ou pela *revelação*, ou pela *razão*, investigando o que a essência de cada ente exige. No primeiro caso, temos a *fé*; no segundo, a *ciência*.

1 Dizemos que a felicidade *perfeita* traz consigo a idéia da *eternidade*; porque a incerteza ou o medo de que o bem possuído possa acabar já inquieta e torna triste e infeliz a alma.

2 O próprio *Rousseau* dizia: embora não existissem outras provas em favor da imortalidade da alma, senão os triunfos dos malvados e as opressões dos bons, só isso tirar-me-ia toda a dúvida. Essa nota tão dissonante na harmonia universal obrigar-me-ia a concluir que, com a morte, não acaba o homem todo, antes tudo reentra na ordem".

d) Repugna a *Santidade* de Deus. — A *Santidade* de Deus exige que se proponha um meio eficaz para induzir os homens a praticar o bem e a fugir do mal. Ora, não haveria meio algum eficaz, se não existisse uma vida futura, em que a alma goze ou sofra eternamente pelo bem que fez ou pelo mal que praticou. Logo, a *Santidade* de Deus exige que a nossa alma não seja *aniquilada*.[1]

Cousin escreve: "O mundo, em que vivemos, não nos mostra a perfeita harmonia, que deve existir entre a felicidade e a virtude; e, como essa harmonia é necessária e deve existir, é necessário concluir que existe um mundo, em que a harmonia se restabeleça".

Objetam: para recompensar a virtude e castigar o vício, não é necessária uma vida futura; sobre a terra, os atos humanos têm a sua sanção na paz, que deriva da virtude, e no remorso, causado pelo vício.

Respondemos que, embora a virtude e o vício recebam nessa vida o respectivo prêmio ou castigo, *consistente* na paz ou no remorso da consciência, todavia, essa sanção não é *adequada*; pois que, nem a paz, que os justos gozam, exclui todos os males, nem o remorso, que agita os ímpios, exclui todos os bens. — Além disso, há muitos atos virtuosos e muitos crimes, que não recebem recompensa ou castigo sobre a terra. Que recompensa recebe aqui um soldado que morre pela sua pátria, ou um cristão que morre pelo seu Deus? — Finalmente, a paz, que os bons gozam, e o remorso, que atormenta os maus, não só não excluem, mas supõem a *imortalidade* da alma. Porquanto, nem os justos gozariam, nem os maus seriam lacerados pelos remorsos, se não estivessem convencidos de que existe uma vida futura e imortal, em que todos hão de receber o prêmio ou o castigo, conforme a qualidade das suas obras.

1 Uma vida eterna, feliz ou infeliz, é o único meio *eficaz* para garantir a ordem moral e social. Qualquer outro meio não atua tão eficazmente sobre a vontade, para a determinar a pratica do bem e a fuga do mal.

Objetam: o argumento, que se baseia nos atributos divinos, prova que a alma humana não acaba com a dissolução do organismo, mas não prova que deva durar *eternamente*, isto é, que seja *imortal*; aliás deveria admitir-se a repugnante teoria acerca da eternidade do prêmio e do castigo.

Resposta. O argumento, tirado dos atributos divinos, prova não só que a alma sobrevive ao corpo, mas também que é *imortal*. Porquanto, acomodando-se a *Sabedoria*, de Deus, no governo do mundo, a natureza das suas criaturas, é claro que, se a nossa alma é *intrinsecamente* imortal, Deus a sustentará eternamente na existência.

Negamos que a teoria acerca da eternidade dos prêmios e dos castigos seja absurda ou repugnante; pois é muito conforme com a nossa razão. Na verdade, é justo que a felicidade, que Deus dará aos bons, seja eterna; porque, se não fosse eterna, não seria *perfeita*, não excluiria todo o mal. — Também é justo que o castigo, que Deus infligirá aos maus, seja eterno. Porquanto, quem morre em pecado mortal, não tendo já tempo para se arrepender, é inimigo de Deus por toda a eternidade,

e, como tal, merece *eternamente* o castigo da sua rebelião. Diz S. Tomás: "Culpa, quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo durat; et ideo debetur ei poena aeterna" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 87, a. 4 ad 3). — De mais, o pecado grave, sendo ofensa de uma Bondade infinita, contém em si uma certa malicia infinita; pois a gravidade da ofensa mede-se pela qualidade da pessoa ofendida. Contendo uma malicia infinita, o pecado grave deve receber um castigo infinito, — *infinito* não na *intensidade* (pois a criatura não é capaz de sofrer um castigo *infinitamente* intenso), mas na *duração,* sofrendo por toda a eternidade.

*

Examinemos agora o valor de algumas provas em favor da *imortalidade* da alma. Limitamo-nos a citar as de *Descartes, Galluppi, Rosmini.*

a) *Descartes* aduziu esta prova: a alma humana é uma substância. Ora, toda a substância é indestrutível. Logo, a alma humana é indestrutível.

Essa argumentação é viciosa. A alma humana não é *incorruptível* pelo fato de ser *substância;* pois há tantos seres, que são substâncias, e, todavia, são corruptíveis, como são os corpos. Para demonstrar que a nossa alma é *incorruptível, é* necessário demonstrar que é substância *espiritual.*

b) *Galluppi* estabeleceu o seguinte *sorites:* a alma humana é simples. O que é simples não tem partes. O que não tem partes não acaba por dissolução de partes. O que não acaba por dissolução de partes é naturalmente indestrutível. Logo, a alma humana é naturalmente indestrutível.

Nem essa razão é suficiente. Porquanto, do fato de um ente ser simples, e não acabar pela dissolução dos elementos, não se segue que seja indestrutível; porque pode acabar, por lhe faltar o sujeito em que existia. Assim todas as formas *substanciais não-subsistentes* são *simples* e, todavia, acabam, — não pela dissolução dos elementos, que elas não têm, — mas por acabar o sujeito em que existiam, porque não se sustentam a si mesmas. Logo, a *imortalidade* da alma deve fundar-se numa razão diferente.

c) *Rosmini* disse que o *ente universal,* mostrando-se a alma *sensitiva,* não só a torna *intelectual,* mas também *imortal* (*Psicologia,* v. I, lib. V).

Essa opinião é falsa pelas seguintes razões:

1ª) Supõe que a alma *sensitiva* do homem se transforma em *intelectual,* pela manifestação do ente *universal.* Ora, essa suposição, como provamos no capítulo anterior, é falsa e absurda.

2ª) A *imortalidade* é um dote *intrínseco* e *essencial* da nossa alma, e por isso, deve deduzir-se da íntima natureza dela. Ora, se a aparição do ente *universal* desse a nossa alma a *imortalidade,* esse dote seria apenas *extrínseco* e *acidental.*

3ª) Segundo *Rosmini,* o ente *universal,* enquanto *informa* a alma, comunica-lhe a *imortalidade.* Ora, isto é impossível. Porquanto, esse ente *universal* — ou é *ideal,* — ou é *real.* Se é *ideal,* comunicará à alma propriedades *ideais,* mas não a *imortalidade,* que é uma propriedade *real.* Se é *real,* é Deus; mas Deus não pode ser *forma* de nenhum ente criado.

247. A imortalidade da alma humana e o consenso da humanidade. — A convicção da *imortalidade* da alma humana está tão profundamente gravada no seio da humanidade, que sempre e em toda a parte se manifestou como crença *pratica*, *publica* e *eficaz*, sancionada, sobretudo, pelo culto aos mortos e pelas apoteoses aos heróis e aos beneméritos da pátria. Ora, esta convicção tão íntima e tão universal da humanidade só pode ser o resultado da voz da própria natureza, a qual, sendo igual em todos os homens, em todos desperta o mesmo sentimento e o mesmo desejo de uma vida sem fim.[1]

---

1 Poucas verdades há que tenham em seu favor o consenso unanime e constante de todos os povos, como a *imortalidade* da nossa alma.

Cicero diz: "O *consenso de todas as nações*, assim como nos leva a reconhecer a existência dos deuses, assim também nos obriga a admitir a sobrevivência das nossas almas".

Bossuet escreve: "As histórias antigas o modernas atestam que a idéia de uma vida imortal se encontra confusa nos povos selvagens, mas clara e distinta nos povos, que têm um exato conhecimento de Deus; pois estes vêem que a criatura racional pode viver eternamente feliz, admirando as grandezas de Deus, os planos da sua sabedoria e a beleza das suas obras".

Lamennais (*Essais sur l'indif.*) diz: "A imortalidade da alma, dogma capital, de que ninguém, como diz Celso, pode afastar-se, foi sempre uma crença universal do gênero humano, como confessam os mais fogosos adversários do Cristianismo. *Voltaire* e *Boligbroke* concordam nisso".

Esse consenso unanime traduz-se pelo *culto* aos *mortos*, pelos *cuidados* no *futuro*, e pelo *modo de falar*. — Traduz-se pelo *culto aos mortos*. Todos os povos professam respeito pelos seus mortos, e este respeito é mais ou menos profundo, segundo o maior ou menor grau de civilização. Os *egípcios*, os *gregos* e os *romanos* distinguiam-se nisso entre todos. — Traduz-se *pelo cuidado no futuro*, porque o homem pensa em perpetuar a sua memória, em preparar ao seu nome uma auréola eterna de glória. — Traduz-se pelo no *modo de falar*, pois o amigo promete ao seu amigo uma fidelidade *eterna*, uma memória *eterna*, etc. *Poisson* (*Entretiens sur la vie future*) diz: "Escutai o homem; as suas promessas são imutáveis, as suas afeições perpetuas, os seus amores eternos, as suas glórias seculares; fala como opera, como um ser imortal". *P. Janet* (*La famille*) escreve: "A eternidade é tão natural ao amor, que este nada sabe pedir ou conceder, sem prometer a eternidade".

Ora, esse consenso unanime e constante não pode derivar dos prejuízos, das paixões, da ignorância, ou do erro (pois estas causas não são universais nem constantes), mas, como dissemos no texto, é produzido pela própria voz da natureza, a qual não poderia dizer que a alma é imortal, se esta verdadeiramente o não fosse. Com razão disse *Cicero*: "Se o consenso unanime de todos é a voz da natureza, e se efetivamente, todos os povos estão de acordo em que com a morte não acaba tudo, é forçoso que aceitemos este princípio" (*Tuscul.*, 1, 15).

ARTIGO III
Condição e operações da alma separada

248. A alma separada é sempre indivídua. — A alma humana, embora separada, tem, contudo, uma relação *essencial* ao seu corpo e, por essa relação, distingue-se das outras almas da mesma espécie e por isso, é *indivídua*. Ora, o que é *essencial* a uma coisa, não pode separar-se dela. Logo, a alma humana, mesmo separada do corpo, conserva sempre uma ordem essencial ao seu corpo, pela qual se distingue de todas as outras almas humanas, e por isso, é sempre *indivídua*.[1]

Não pode negar-se que a crença na *imortalidade* da alma humana aparece, em muitas religiões, misturada com muitos erros e superstições. Mas estes erros e estas superstições variam segundo os tempos e os povos, ao passo que o fundo dessa crença ficou sempre ileso.

Objetam: o *Budismo*, que conta quase 400.000.000 de sequazes, admite a *aniquilação* de toda a personalidade, pois *Nirvana* é considerado como a aniquilação das almas completamente purificadas.

Resposta. Antes de tudo advertimos que não há religião mais incoerente e mutável que o *Budismo*, tendo-se aliado com todos os sistemas religiosos, desde o monoteísmo até a mais grosseira idolatria. — Em seguida, diremos que, se alguns metafísicos do meio dia da índia consideram *Nirvana* como a aniquilação das almas, a maior parte dos *Budistas* pensam que as almas, entrando em *Nirvana,* se purificam de todos os males e imperfeições, mas conservam a própria identidade e individualidade. É a opinião de *Max Müller, Barthélemy S. Hilaire, Barth, Tiele,* etc.

1 Como dissemos no cap. III da secção I deste tratado, o princípio que torna *individua* a alma humana e a distingue das outras, é a *essencial* relação ao seu corpo; de modo que a alma de Pedro e de Pedro e não é de Paulo, porque se refere essencialmente ao corpo de Pedro e não ao de Paulo. — As almas são todas iguais na *espécie,* isto é, não se distinguem umas das outras pelos seus elementos *específicos,* mas distinguem-se pela sua relação aos seus corpos. Essa relação não é uma propriedade *acidental* da alma, nem é uma conseqüência da distinção, como pretendem os *Scotistas,* mas é o princípio e a razão da distinção, ó o elemento *essencial* que constitui *humana* e *individua* a nossa alma. — Por isso, a nossa alma é composta, na sua própria essência, de dois elementos, — um *comum,* e outro *próprio.* O elemento *comum* é que ela é *ato primeiro do corpo humano;* o elemento *próprio* é que *esta* alma é ato desse corpo, e não de outro. Essa *essencial* relação de cada alma a um certo e determinado corpo constitui a *diferença* entre as almas, e é o fundamento da sua distinção e multiplicação *numérica.* Portanto, a individuação da alma depende da sua essencial relação ao corpo, e não da sua união atual com o corpo; porque o *ser* da alma não depende da matéria, mas é comunicado a matéria. Com razão, pois, dissemos que o

249. O estado de separação é conatural a alma. — A alma humana, por ser subsistente, é natural mente incorruptível, de modo que a sua existência deve ser eterna. Mas se a alma deve ter uma existência eterna, essa existência não a pode ter sempre no corpo, porque o corpo é natural mente corruptível. Logo, a alma deve ter natural

princípio da *individuação* é a própria *essência* da alma, enquanto se refere a um certo e determinado corpo. A essência é o *princípio,* a *causa* da individuação; o corpo é o *receptivo,* o *termo* dessa individuação, porque é ao corpo que a alma se refere e é no corpo que a alma encontra o complemento na sua espécie. — Ora, essa relação, pelo fato de constituir o elemento *próprio* da essência da alma, deve permanecer e permanece na própria alma, mesmo quando separada do corpo, e, permanecendo, deve produzir o seu efeito, que é o de distinguir uma alma do todas as outras da mesma espécie, isto é, de torná-la *individua.* — S. Tomás ensina essa doutrina em vários pontos das suas obras, sobretudo — na *Sum. Th.,* p. I, q. 76, a. 2, — na *Sum. c. Gentes.,* 1. II. c. 81; nas QQ. DD. *De anima,* a. 3, — in I *Sent.* dist. 8, q. 5, a. 2 ad 6. Cf. Caiet. in op. *de ente et essencia,* c. 6, q. 13. — Limitamo-nos a citar as seguintes palavras do Angélico Doutor: "Diversitas animarum separatarum est secundum diversam commensurationem ad corpora. Haec enim anima est commensurata huic corpori, et non illi, illa autem alii... Hujusmodi commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus" (*Sum. c. Gent.,* 1. II, c. 81, n. 2).

Mas, se a alma, separada do corpo, não está sujeita a alguma mudança radical na sua essência, o corpo, depois de abandonado pela alma, sofre uma transformação substancial. O corpo morto deixa de ser corpo *humano,* embora conserve, por algum tempo, a forma exterior de homem. Na verdade, o nosso corpo não é *humano* senão pela alma espiritual, que o coloca nessa determinada espécie e o distingue dos corpos das outras espécies; porque é a forma que dá a espécie a matéria. Quando, pois, a alma abandona o corpo, este perde a sua espécie e sofre uma mudança substancial. Deixando de ser humano, o nosso corpo torna a fazer parte das substâncias corpóreas. — Todavia o corpo humano, separado da alma, só não permanece o mesmo pela identidade da *espécie,* e por isso, do *número,* permanece o mesmo pela identidade da *matéria,* a qual conserva sempre uma certa relação, embora *extrínseca,* com o princípio formal, que um dia a vivificou. Diz S. Tomás: "Corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuit dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima; est tamen idem identitate *materiae,* quae est iterum suae formae unienda" (*Sum. Th.,* p. 3, q. 25, a. 6 ad 3). — D'onde se vê o erro de *Rosmini,* condenado pela Igreja (prop. 22), quando diz que, pela virtude divina, pode ser separada do corpo animado a alma intelectual, permanecendo sempre o corpo na sua qualidade de *animal,* pelo fato de permanecer nele o principio animal. É a alma que faz com que o nosso corpo seja *animal (animal* vem da *anima),* e por isso, afastando-se do corpo a alma intelectual, afasta-se também o princípio *animal,* e o corpo não pode permanecer na sua qualidade de *animal.*

mente a existência fora do corpo, quando este se corrompe, e por isso, o estado de separação deve dizer-se e é *conatural* a alma.[1]

1 A conclusão é evidente. A alma humana é *forma subsistente.* Enquanto é *forma,* ela diz ordem ao corpo; enquanto é *subsistente,* é imortal. Duas coisas, portanto, convêm naturalmente a alma: a união com o corpo e a imortalidade. — Mas o corpo, com que se une a alma, por ser composto de elementos contrários, ó naturalmente corruptível, e por isso, também corruptível e a união, e um dia deve acabar. Logo, só é natural a união da alma com o corpo, também é natural a dissolução dessa união, e por isso, é natural o estado de separação. — O estado da união é *natural,* enquanto deve existir *por algum tempo;* mas não é *natural,* enquanto deva existir *sempre.* Logo, pode chamar-se *natural* tanto o estado de *união,* como o estado de *separação,* não ao mesmo tempo, mas sucessivamente. — A alma tende *naturalmente* tanto para um estado, como para o outro. Na verdade, o que ela deseja primeira e principalmente, com um transporte irresistível, é uma existência eternamente feliz, e, em seguida, sabendo de dever existir agora no corpo e depois fora do corpo, tende naturalmente para esse dúplice estado, visto não poder viver sempre no estado de *união.* — Sendo *conatural,* o estado de *separação* não se podo chamar *violento.* Porquanto, o estado *violento* é o que repugna à *principal* tendência de um sujeito; ora, a *principal* tendência da alma é para uma existência eternamente feliz, sendo para ela uma coisa muito *secundaria* a existência no corpo, ou fora do corpo. — Todavia, devemos conceder que o estado de *união* é mais natural que o de *separação;* porque, no estado de *separação,* a alma não pode, como veremos, exercer *todas* as operações, que são próprias da espécie humana e que ela exerce no estado de *união.*

Se o estado de separação é *natural* a alma, a ressurreição, isto é, a reconstituição do composto humano não é *devida* ao homem. Na verdade, o corpo não é uma parte, um elemento da *essência da alma,* mas c um elemento, uma parte do *composto humano.* E, se é essencial à alma que *possa unir-se* ao corpo, não lhe é essencial que lhe seja *atualmente unida;* aliás, deixando o corpo, devia imediatamente perder a existência. Diz S. Tomás: "Corpus non est de *essentia* animae; sed anima ex *natura suae essentiae* habet quod sit corpori *unibilis*" (*Sum. Th.,* p. I, q. 75, a. 7 ad 3). Nem podia ser de outro modo. A alma humana — não é uma forma *material,* que tem o seu *ser* no composto, e por isso, dissolvido o composto, perde o próprio ser, — mas é uma forma *subsistente* ou *espiritual,* que tem o *ser* por si e em si, de modo que não recebe do corpo o ser, mas, pelo contrário, comunica o ser ao corpo, e por isso, separada do corpo, conserva o próprio ser e, com o ser, as próprias operações, embora não possa chamar-se perfeita na sua natureza, enquanto lhe é natural a união com o corpo. Diz o Angélico: "Anima subsistit in suo esse: unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam" (*Sum. Th.,* 1-2, q. 4, a. 5 ad 2). Portanto, a alma humana pode, na vida futura, existir e operar separada do corpo; e permaneceria separada para sempre, se Deus, na sua infinita bondade, não tivesse concedido ao homem o benefício, absolutamente gratuito, da ressurreição; a qual, por isso, não

250. A alma separada conserva um desejo inato de se reunir ao corpo. — É certo que a alma, quando é criada e está unida ao corpo, tem um desejo inato, isto é, uma aptidão natural, uma ordem essencial para constituir o composto. Ora, esta ordem, esta aptidão dura sempre na alma, mesmo quando é separada do corpo; porque nem então perde o caráter de substância *incompleta* e de forma *informante*, e, porquanto, depende delia, nunca teria desamparado o corpo. Logo, a alma separada conserva um desejo inato de se reunir ao corpo.[1]

---

pertence a ordem da *natureza,* mas a da *graça,* e não pode chamar-se *natural,* senão enquanto é *conveniente* a natureza humana. Diz S. Tomás: "Nullum principium *activum* resurrectionis est in materia...; unde resurrectio, *simpliciter* loquendo, est *miraculosa,* non *naturalis,* nisi *secundum quid*" (*Sum. Th., Suppl.,* q. 75, a. 3).

1 Diz S. Tomás: "Secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, *habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem*" (*Sum. Th.,* p. I, q. 76, a. 1 ad 6). — Esse desejo inato da alma não é *desordenado,* ainda que a ressurreição não seja *devida* ao homem; porque um desejo não é *desordenado,* quando o seu *termo,* que, nesse caso, é a *união* da alma com o corpo, seja *naturalmente* possível, embora, depois da separação, seja impossível *per accidens,* isto é, não pela condição da alma, mas pela corrupção do composto. — Nem esse desejo inato constitui a alma separada num estado de violência; porque, como dissemos, o estado de *violência* é o que repugna à *principal* tendência de uma natureza, e a *principal* tendência da alma não é a sua reunião com o corpo, mas é o desejo de viver eternamente feliz no modo, que lhe for *naturalmente possível.* Além d'isso, é necessário advertir que a alma separada, guiada somente pela luz da razão, — ou julga impossível a sua reunião com o corpo, — ou, se a julga possível, deve julgá-la possível com o mesmo corpo miserável e corruptível; e por isso, o seu desejo — ou não é eficaz nem absoluto, porque diz respeito a uma coisa impossível, — ou não é tal que a sua irrealização possa constituir a alma num estado de *violência.*

A existência desse desejo *inato,* se não mostra a *necessidade* da ressurreição, mostra, contudo, a sua *conveniência.* Na verdade, a alma, separada do corpo, acha-se num estado menos conformo com a sua natureza, a qual tende para a união. Ora, parece pouco conveniente que dure eternamente um estado, menos conforme com a natureza das coisas. — De mais, o modo, porque a alma separada percebe, é, como veremos, *preternatural* e, num certo sentido, menos *perfeito* que o modo porque percebe no estado de união. Ora, parece menos conveniente que o conhecimento da alma seja sempre *imperfeito* e *preternatural* na vida futura, na qual ela deve *naturalmente* encontrar a perfeita felicidade. Finalmente, é conveniente que o corpo, assim como, na terra, foi o instrumento das obras virtuosas ou viciosas da alma, assim

251. A alma, separada do corpo, produz algumas operações. — Todo o ente, que conserva a própria substancialidade, produz algumas operações; pois a operação segue necessariamente a existência. Ora, a alma humana, separada do corpo, conserva a própria substancialidade; porque ela, como provamos, sendo *simples,* não se resolve em partes, e, sendo *espiritual*, não precisa de um sujeito, em que exista e opere. Logo, a alma, separada do corpo, produz algumas operações.[1]

252. A alma, separada do corpo, não produz as operações orgânicas. — Com efeito, a alma humana, embora seja o *princípio* e a *raiz* das faculdades *orgânicas*, que são as *vegetativas* e as *sensitivas*, contudo não é o seu *sujeito*; porque, como vimos, não é a alma só que vegeta e sente, mas é o *composto* de alma e de corpo. Se o *sujeito* das faculdades *orgânicas* é o *composto humano*, é claro que a alma, separada do corpo, não produz as operações *orgânicas.*[2]

---

também, na vida futura, participe da sorte da mesma alma. (Cf. S. Th. *Comp. theol. verit.* c. 151; *c. Gentes,* 1. IV, c. 79).

Para refutar as objecções, que se fazem contra a ressurreição dos corpos, basta advertir — 1º) que, na ressurreição, os corpos não reassumem todos os elementos da vida toda; aliás, renovando-se os elementos cada 8 ou 10 anos, teríamos um corpo monstruoso; — 2º) que os corpos *simples* ou *elementares,* embora passem por muitas combinações e transformações, são indestrutíveis; — 3º) que o poder de Deus é infinito, e, se pôde formar do lodo o corpo humano, pode reconstituí-lo com elementos existentes.

1 A existência e a operação são duas coisas tão intrinsecamente ligadas entre si, que uma não pode estar sem outra. Assim como a operação supõe necessariamente um ser existente, assim o ser existente necessariamente opera. Um ente, que não opera, não existe. — Isto verifica-se sobretudo nos seres vivos, nos quais *viver* é *ser: vivere viventibus est esse.* Por isso, assim como repugna que um ser se separe de si mesmo, assim também repugna que a vida se separe da nossa alma.

2 As faculdades *orgânicas,* se não ficam na alma *atualmente,* ficam nela *virtual* ou *radicalmente.* Na verdade, a alma é o *princípio primeiro,* de que as faculdades emanam para o *composto;* porque a forma *substancial* é a fonte de toda a atividade, de que os seres *compostos* são dotados. Ora, a alma, separada do corpo, por não mudar de natureza, não deixa de ser o *princípio primeiro* das faculdades *orgânicas;* e por isso, assim como conserva sempre a capacidade de tornar a informar o próprio corpo, assim também conserva a capacidade de, *quando reunida ao corpo,* reproduzir nele as faculdades *vegetativas* e *sensitivas.* É, pois, muito exato dizer que as faculdades *orgânicas* não ficam *atual* mas *radicalmente* na alma separada, tirando a semelhança da arvore, cuja *raiz,* embora não possua *atualmente* o tronco e os ramos, todavia tem a força de produzir estes e aquele.

253. A alma, separada do corpo, produz as operações intelectuais.

a) A alma, separada do corpo, produz algumas operações. Ora, não produz as operações *orgânicas*. Logo, produz as operações *intelectuais*; aliás não produziria operação alguma, porque todas as operações humanas ou são *orgânicas* ou *intelectuais*.

b) As faculdades *intelectuais*, que são a *inteligência* e a *vontade*, não só derivam da alma, como do seu *princípio*, mas também residem na alma, como em seu *sujeito*; pois que propriedades *espirituais* só podem residir num sujeito *espiritual*. Se as faculdades *intelectuais* residem na alma, como em seu *sujeito*, é evidente que ela, separada do corpo, continua a produzir as operações *intelectuais*.[1]

Diz S. Tomás: "Quaedam potentiae sunt in *conjuncto,* sicut in *subjecto,* sicut omnes potentiae *sensitivae* partis et *nutritivae.* Destructo autem *subjecto,* non potest *accidens* remanere. Unde, corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiae *actu,* sed *virtute* tantum manent in anima, sicut in *principio* vel *radice.* Et sic falsuin est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias iu anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum". (*Sum. Th.,* p. I, q. 77, a. 8). — Por isso, a alma separada não vê com os olhos corpóreos, nem cheira, nem produz os atos da imaginação ou da memória sensitiva, nem goza ou se entristece pelo apetite sensitivo, embora recorde o passado pela memória intelectual e goze ou se entristeça pelo apetite intelectual. — S. Tomás explica noutro lugar (*De anima,* a. 19) o sentido daquela expressão — que as faculdades *sensitivas* e *nutritivas* permanecem na alma separada em *raiz* ou em *virtude* e diz: "Huiusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere, *ut in radice;* non quia siut *actu* in ipsa, sed quia anima separata est talis *virtutis,* ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias, sicut et vitam".

1 Portanto, a alma separada entende e quer. — O conhecimento intelectual é o produto de uma faculdade espiritual ou inorgânica. E, se agora a nossa inteligência depende das faculdades sensitivas, essa dependência é apenas objetiva, enquanto as faculdades sensitivas apresentam o objeto do conhecimento. Por isso, a alma separada, conservando a própria natureza, continua a produzir as operações intelectuais, e, tendo mudado o modo de existir, só muda o modo de operar, recebendo o objeto dos conhecimentos, não das faculdades sensitivas, mas do Autor da natureza, como explicaremos daqui a pouco. — É claro que a alma, separada do corpo, raciocina, reflete sobre si mesma, e recorda os conhecimentos passados; pois a razão, a consciência e a memória intelectual são, como dissemos, diversas funções de uma e mesma faculdade, que é a inteligência.

254. A alma, separada do corpo, conhece por meio das espécies inteligíveis. — O conhecimento exige a união do objeto conhecido com a faculdade cognoscitiva. Logo, a nossa alma, separada do corpo, não pode conhecer objeto algum, sem que este se lhe una. Ora, o objeto não pode unir-se a alma por meio da própria substância. Logo, deve unir-se por meio de uma *imagem* ou espécie *inteligível*. Logo, a alma, separada do corpo, conhece por meio das espécies *inteligíveis*.

As *espécies inteligíveis*, por meio das quais a alma separada conhece, são as que ela formou durante a vida mortal e as que Deus lhe infunde na inteligência depois da morte.[1]

S. Tomás é nesse ponto, como em todos os outros, de uma clareza e precisão admirável. Antes de tudo ensina que a inteligência e a vontade permanecem na alma separada: "Omnes potentiae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subjeclum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destrueto" (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 8). Em seguida adverte que a alma separada não só entende, mas é mais livre e pronta no exercício das suas funções intelectuais: "Anima soparata est quodamodo liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur" (*Sum. Th.*, p. I, q. 89, a. 2 ad 1). E dá a prova dessa afirmação, dizendo — que o entendimento compete a alma não enquanto é forma do corpo, mas enquanto é espírito, — que o mesmo entendimento não se exerce pelo concurso intrínseco de algum órgão corpóreo, mas pô-la exclusiva energia do espírito, — e que por isso, a atividade e a perspicácia da inteligência devem estar na razão direta do seu afastamento da matéria: "Quantum ad actum intelligibilem habet (anima) aliquam perfectionem, quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens; quia operatio intellectualis com-petit animae, secundum quod supergreditur corporis proportionem: intellectus enim non est actus alicuius organi corporalis" (*De anima*, a. 17 ad 1).

Rosmini afirma que a alma separada se acha reduzida a um estado de trevas, de sono perpetuo, destituída de reflexão sobre si mesma, destituída de toda a consciência, como se não existisse (prop. 23). A alma existe, diz esse escritor, mas *não vive:* "A alma, destituída de *sentimento* (em que, na opinião dele, consiste a vida), e concentrada na intuição da idéia, é destituída da sua própria vida" (*Teodicea,* p. 641). — É curioso este *Rosmini!* Se a alma existe, vive; se não vive, não existe; porque, como dissemos, para os entes vivos, *ser* é *viver.* Se a alma não vive, ó morta, e por isso, é mortal.

1 Advirta-se que só falíamos no conhecimento *natural* da alma separada, isto é, no conhecimento que compete a toda a alma separada, *segundo a exigência da sua natureza.* Porquanto, o meio *ideal* do conhecimento *sobrenatural* dos *bem-aventurados* não é a espécie *inteligível* do objeto conhecido, mas é a própria Essência de Deus, contemplada *intuitivamente.* A alma, separada do corpo, entende. Mas qual é o meio *ideal,* pelo qual ela descobre os objetos, aos quais se entende a sua energia intelectual? É, porventura,

a própria Essência divina? Seria excelente esse meio, mas não é proporcionado a nossa capacidade. Exclusa essa hipótese, que é a dos *ontologistas,* devemos dizer que o meio ideal do conhecimento natural da alma separada consiste nas formas ideais, representativas dos objetos, isto é, nas *espécies inteligíveis,* que, atuando na inteligência, determinam essa faculdade a respectiva percepção. E d'onde derivam para a alma separada as *espécies inteligíveis?* Os Anjos receberam imediatamente de Deus tais espécies desde o princípio da sua criação; e esse meio de conhecimento é muito conatural a esses Espíritos, que são substâncias absolutamente imateriais (Cf. *Sum. Th.,* p. 1, q. 55, a. 2). — Mas a alma humana separada não é Anjo, e, de outra parte, já não pode extrair dos *fantasmas* as espécies inteligíveis, pois, como vimos, a alma separada não pode exercer os atos das faculdades orgânicas. Como poderá, pois, a nossa alma adquirir as espécies, indispensáveis para o conhecimento intelectual? S. Tomás resolve a questão. Diz ele que a alma, separada do corpo, se não se muda enquanto a *natureza,* deve mudar-se e se muda enquanto ao *modo de operar;* porque o modo de operar é proporcionado ao modo de existir. Ora, se para a alma, unida com o corpo, é conatural que entenda pelas espécies inteligíveis, abstraídas dos fantasmas, — para a alma, separada do corpo, é conatural que entenda pelas espécies inteligíveis, infusas por Deus, como entendem os Anjos *(Sum. Th.,* p. I, q. 89, a. 1). — Este novo modo de conhecer é conatural a nossa alma, não absolutamente enquanto é alma, mas enquanto é alma separada do corpo. Diz S. Tomás: "Haec cognitio est sibi naturalis, non simpliciter, sed in quantum est separata" *(De anima,* a. 17 ad 2).

Aqui levanta-se uma gravíssima dificuldade. Se a alma, separada do corpo, recebe de Deus as espécies *inteligíveis,* então a sua união com o corpo é prejudicial para ela; pois é mais perfeito conhecer as coisas por meio de espécies *inteligíveis,* infusas por Deus, do que por meio de espécies *inteligíveis,* abstraídas dos fantasmas.

S. Tomás responde a essa dificuldade na *Sum. Th.* p. I, q. 89, a. 1. Diz o S. Doutor que, embora, *absolutamente* falando, o conhecimento por meio de espécies *inteligíveis,* infusas por Deus, seja mais perfeito que o conhecimento por meio de espécies *inteligíveis,* abstraídas dos *fantasmas,* todavia, *relativamente* à nossa alma, este segundo modo de conhecer é mais perfeito do que o primeiro. Na verdade, a inteligência, para entender, precisa de uma *forma* ou *espécie espiritual,* que represente o objeto entendido. — Se a inteligência é divina, essa forma *espiritual* é única, pois é a própria essência divina; visto que Deus, contemplando a sua essência, vê todas as coisas. — Se a inteligência é finita, as formas ou espécies são *acidentes* e diversas entre si em número e perfeição. Porquanto, as espécies *inteligíveis,* infusas nas inteligências *superiores,* são poucas, mas dotadas de uma representação mais extensa ou universal; ao passo que as espécies *inteligíveis,* infusas nas inteligências *inferiores,* são mais numerosas, mas menos universais. — D'onde se segue que, se as inteligências *inferiores* recebessem as *formas* ou *espécies inteligíveis,* que são próprias das inteligências *superiores,* a sua ciência seria confusa, porque não chegariam a distinguir todos os objetos, representados por aquelas espécies. Isto acontece continuamente entre nós; os homens rudes e ignorantes não descobrem numa idéia *universal* tudo o que nela descobrem os homens cultos e disciplinados, mas é necessário apontar-lhes *cada uma* das verdades, contidas nessa idéia *universal.* Ora, a inteligência da alma

humana é ínfima entre todas as inteligências; porque, a nossa inteligência, embora *possa* entender sempre, contudo não entende sempre *atualmente*, como entendem as inteligências *separadas* da matéria. Sendo a nossa inteligência ínfima entre todas, é claro que, se ela, desde o princípio, tivesse recebido de Deus as espécies *inteligíveis*, como as receberam as inteligências separadas, os nossos conhecimentos seriam imperfeitos e confusos, porque aquelas espécies teriam excedido e como que deslumbrado a força natural da nossa alma. Para que, pois, os nossos conhecimentos fossem distintos e específicos, era necessário que a nossa alma pouco a pouco recolhesse e abstraísse dos objetos visíveis as espécies *inteligíveis*. Mas os objetos visíveis não podem ser percebidos senão pelas faculdades *sensitivas*, e estas residem, como em seu *sujeito*, no *composto* de alma e de corpo. Logo, para a perfeição da nossa vida *intelectual*, foi necessário que a alma fosse unida ao corpo.

Destas doutrinas resulta que, embora a nossa alma, separada do corpo, seja mais livre, pronta e eficaz no exercício das funções intelectuais, contudo os seus conhecimentos são menos determinados e mais confusos do que os que adquire na sua união com o corpo; não porque as espécies *inteligíveis*, infusas por Deus, sejam indeterminadas e imperfeitas, mas porque, como dissemos, excedem a capacidade natural da nossa alma, a qual não pode descobrir e distinguir por elas tudo o que as inteligências superiores descobrem e distinguem. — Todavia esses conhecimentos, provenientes da infusão das espécies *inteligíveis*, tornam-se mais determinados e distintos, e por isso, mais perfeitos, não só por causa das antigas espécies *inteligíveis* (que a alma formou, quando unida ao corpo) e do hábito de distinguir o particular no universal, mas também porque Deus, como prêmio das boas sobras, infunde na inteligência da alma justa novos e particulares conhecimentos, que a alma não pode adquirir com as suas forças naturais.

A alma, separada do corpo, entende — não só por meio das espécies *inteligíveis*, infusas por Deus, — mas também por meio das espécies, formadas durante a vida mortal e conservadas na memória *intelectual*, que, por ser uma faculdade *imaterial*, permanece na alma separada, — e vendo as substâncias separadas. Diz S. Tomás: "Anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species, quas recepit a rebus, dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sui separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas" (*De verit.*, a. 1; Cf. *Sum. Th.* p. I, q. 79, aa. 5 e 6).

Pergunta-se: a inteligência *agente* permanece na alma *separada*?

Respondemos que permanece. Porquanto, sendo uma faculdade espiritual e uma propriedade da alma, a inteligência *agente* não podo corromper-se nem se separar da alma. E se a sua luz não se reflete nem nas espécies, infusas por Deus, nem nas espécies adquiridas na vida mortal, porque estas espécies são por si luzes, reflete-se, contudo, e concentra-se na própria essência da alma, a qual, unida com o corpo, era inteligível *em potência*, e, separada do corpo, se torna inteligível *em ato*, por si mesma, sem o intermédio de uma espécie, que a represente. Essa iluminação da alma pela inteligência *agente* é necessária. Porquanto, embora a alma seja uma substância *espiritual* e, como tal, não careça de iluminação, contudo o

255. A alma, separada do corpo, conhece as causas imateriais do mundo corpóreo. — A alma, separada do corpo, deve possuir os conhecimentos, que são proporcionados a sua natureza. Ora, o conhecimento das causas *imateriais* do mundo corpóreo é proporcionado a natureza da nossa alma. Logo, a alma, separada do corpo, conhece as causas *imateriais* do mundo corpóreo.[1]

256. A alma, separada do corpo, conhece os objetos materiais na sua singularidade. — Porquanto, a alma, separada do corpo, percebe por meio das espécies *inteligíveis*, que são infusas por Deus, e que são uma semelhança, embora remotíssima, das idéias arquétipas da

---

seu ser, diz S. Tomás, é o próprio ser do composto: "animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 4, a. 5 ad 2), e conserva sempre uma relação ao corpo; e, por isso, não é totalmente livre de qualquer potencialidade e imperfeição, não tem aquele grau de pureza necessário para a inteligibilidade, e, para a remoção dessa potencialidade ou imperfeição, precisa de ser iluminada, tornando-se inteligível *em ato*. — Além desse, a inteligência *agente* não produz outro ato por lhe faltar a matéria, sobre a qual possa exercer a sua energia, até a ressurreição dos corpos.

1 A alma separada, participando do modo de existir próprio das substâncias angélicas, participa também do modo de conhecer próprio dessas substâncias. Ora, as substâncias angélicas percebem pelas espécies infusas e percebem as *causas imateriais*, ou as *razões inteligíveis* do mundo corpóreo. Diz S. Tomás: "Assim como, das mãos de Deus saíram as coisas para que subsistissem na sua natureza, assim também da Sabedoria infinita derivaram para as substâncias intelectuais as formas das coisas, pelas quais (formas) percebessem as coisas" (*De anima*, a. 18). Por isso, na inteligência angélica encontra-se da um modo *imaterial* o que de um modo *material* se encontra no mundo corpóreo. Estas formas ideais por si representam as *razões inteligíveis*, isto é, as *essências* das coisas, e não se estendem aos *indivíduos* senão *per accidens*, enquanto os indivíduos são necessários para a realização concreta dessa s formas. Porquanto, a ordem ideal deve corresponder à ordem real; ora, o que a natureza tem em vista, na ordem real das coisas, é a *essência,* é a *espécie,* e não se entende aos *indivíduos* senão enquanto são necessários para a existência concreta da mesma *essência,* ou *espécie.* Se, pois, a alma separada entende como entendem e o que entendem as substâncias angélicas, deve ela conhecer pelas espécies infusas e deve conhecer as causas *imateriais* do mundo corpóreo. — Todavia o conhecimento, que a alma separada tem dessas causas, não é tão clero e distinto, como é o dos Anjos. Na verdade, as espécies infusas, representativas das causas imateriais do mundo corpóreo, não são, como dissemos, inteiramente proporcionadas a inteligência humana, habituada a recolher das próprias coisas materiais as espécies inteligíveis; e por isso, o conhecimento, que a alma separada tem dos particulares, contidos nas espécies infusas, não é claro e distinto, mas genérico e indeterminado (Cf. S. Thom. *loc. cit.).*

inteligência divina. Ora, estas idéias arquétipas representam as coisas *materiais*, como são em si, isto é, na sua *singularidade*. Logo, a alma, separada do corpo, conhece os objetos materiais na sua *singularidade*.[1]

1 A nossa alma, no estado de união com o corpo, não pode, como dissemos, conhecer os objetos materiais na sua singularidade; porque, agora, ela entende por meio de espécies inteligíveis, abstraídas dos fantasmas e despidas das condições materiais, e por isso, representativas do universal e do imaterial, e não do singular e do material. Mas, depois da separação, a nossa alma não entende pelas espécies abstraídas dos fantasmas, mas pelas espécies, infusas por Deus. Ora, estas espécies, infusas por Deus, representam o *singular* e o *material,* como tal; e por isso, a alma, separada do corpo, percebe os objetos *materiais* na sua *singularidade.* Ouçamos a magnífica teoria de S. Tomás a este respeito. As formas ou espécies ideais, pelas quais a inteligência conhece, podem ser — ou meramente *representativas* — ou *produtivas,* conforme são *copias* ou *tipos* de um objeto. As primeiras informam a inteligência de quem considera um objeto já existente; as segundas pertencem ao artista, que executa uma obra sob a influência do modelo concebido. Ora, assim como a forma ideal, que é *cópia* de objeto, leva ao conhecimento dele na medida e no modo porque o representa; assim também a forma ideal, que é *tipo* do objeto, leva ao conhecimento deste na medida e no modo porque o produz. Por isso, o artista, que só dá a uma obra a forma, e não a matéria, pela idéia e na idéia só pode ver a sua obra em ordem a forma, e não em ordem a matéria. E, como nenhum artista criado é capaz de produzir a matéria, mas supõe-na preexistente, segue-se que ele, no seu conceito típico, não conhece a sua obra senão de um modo *universal;* porque, em virtude desse conceito, só percebe a forma, capaz de ser repetida muitas vezes e em muitos lugares. A concretização *individual,* que a obra recebe da matéria e que a determina a um certo tempo e a um certo lugar, é conhecida pelo artista mas só pela percepção sensitiva. — Pelo contrário, o artista incriado, Deus, pela sua inteligência não só produz nas coisas a *forma*, que é princípio de *universalidade*, mas também a *matéria*, que é princípio de *singularidade*, e por isso, nas idéias arquétipas da sua arte, conhece, ao mesmo tempo, o universal e o singular, com respeito a todas as coisas criadas. Ora, é dessa arte divina que derivam para as substâncias intelectuais as formas ou espécies, pelas quais elas percebem por um modo, que lhe é conatural; porque, como dissemos, assim como da arte divina procedem as coisas materiais, para que subsistam nas próprias naturezas, assim também da mesma arte derivam para as substâncias intelectuais as formas inteligíveis, pelas quais as coisas são conhecidas por essas substâncias como são produzidas por Deus, e por isso, na sua universalidade e singularidade, enquanto a forma e enquanto a matéria. E, visto a nossa alma, depois de separada do corpo, entender como e o que entendem as substâncias angélicas, concluímos que ela conhece, e de um modo *direto*, isto é, pela espécie *própria*, os objetos *materiais* na sua *singularidade* (Cf. *De anima*, a. 20).

Todavia, para a alma, separada do corpo, poder conhecer os objetos *materiais* na sua *singularidade*, não basta que Deus infunda as espécies *inteligíveis*; porque a nossa alma, tendo uma natural capacidade para entender pelas formas *universais*,

257. A alma, separada do corpo, conhece as substâncias espirituais. — A alma humana, separada do corpo, deve conhecer os objetos, *atualmente* inteligíveis e proporcionados a sua faculdade cognitiva. Ora, os objetos *atualmente* inteligíveis e proporcionados a faculdade cognitiva da alma separada são as substâncias *espirituais*. Logo, a alma, separada do corpo, conhece as substâncias *espirituais*. — Essas substâncias são a *essência* da própria *alma*, os outros *espíritos*, e Deus.[1]

---

abstraídas dos fantasmas, e não pelas formas *infusas*, não pode distinguir nestas as espécies ínfimas, e, muito menos, os objetos indivíduos e singulares; mas é necessário que essas formas *infusas* recebam uma determinação e concretização — ou por meio dos conhecimentos, que foram adquiridos na vida, e que se referem a objetos *materiais* e *singulares*, — ou pelas afeições a objetos determinados, como aos parentes, amigos, etc., — ou pela ordem que a alma conserva para o próprio corpo, — ou pela Providência de Deus, que pode dirigir os pensamentos da alma para um objeto particular (Cf. S. Th. *De anima*, a. 20).

Pergunta-se: a alma separada conhece os acontecimentos humanos?

Respondemos que a alma separada não pode, na ordem da *natureza*, conhecer os acontecimentos humanos, se Deus e os outros espíritos lh'os não manifestarem; porque, saindo a alma do corpo, acabam as suas comunicações com o mundo material e só faz parte do mundo espiritual (*Sum. Th.*, p. I, q. 89, a. 8).

1 A alma separada conhece a sua *essência*, os outros *espíritos* e Deus.

a) Conhece a sua *essência*. — A alma separada deve conhecer tudo o que é inteligível *em ato*, que é objeto *proporcionado*, e que lhe está unido pela própria substância ou por uma sua espécie. Ora, a essência da alma, com relação a própria alma, — é inteligível *em ato*, porque é iluminada pela inteligência *agente*, — é objeto *proporcionado*, porque é *idêntico* ao princípio perceptivo, — e está unida com esse princípio perceptivo, porque, como dissemos, é uma coisa só com ele. Logo, a alma separada conhece a sua essência. — E conhece-a *por si mesma*, sem necessidade de uma espécie ou forma, que a represente. Na verdade, a espécie ou forma, se é necessária, quando o objeto é *distinto* do princípio cognoscente, não é necessária, quando um se identifica com o outro, como no nosso caso.

Esse conhecimento, que a alma tem de si mesma, é *intuitivo* e *adequado*.

É *intuitivo*. — Antes de mais nada, notamos que o conhecimento pode ser *intuitivo* ou *abstrativo*. É *intuitivo*, — se é causado pela ação do objeto, quer *imediata*, isto é, proveniente diretamente do *objeto*, quer *mediata*, isto é, proveniente diretamente da *espécie própria* do objeto, — e se atinge o mesmo objeto, realmente presente. É *abstrativo*, — se ou não é causado pela ação (imediata ou mediata) do objeto, ou não tem por termo direto o mesmo objeto, real mente presente, — mas atinge diretamente propriedades ou manifestações do objeto, e só indiretamente o próprio objeto. — São *duas*, pois, as condições necessárias e suficientes para o conhecimento *intuitivo*. A *primeira* é que seja causado pela ação *imediata* do objeto, ou pela

espécie *própria* dele, isto é, pela espécie, que gora um conceito *próprio*, que exprimo o objeto *como é em si mesmo* (e não por meio de negações ou analogias), embora não represente sempre a essência. A *segunda* é que perceba *diretamente* o próprio objeto *presente*; de modo que não pode chamar-se *intuitivo* o conhecimento do um objeto, que é conhecido noutro objeto, anteriormente percebido. — Feita esta distinção, devemos dizer que o conhecimento, que a alma tem agora da sua *essência*, é apenas *abstrativo* ou *argüitivo*. Na verdade, a nossa alma, no estado da união, não se percebe a si mesma senão refletindo sobre os seus atos perceptivos e vitais (S. Th. *De mente*, a. 8). Porquanto, sendo forma do organismo, ela tem agora os olhos virados para o mundo corpóreo, e, quando se concentra em si mesma, vê-se atuada por muitos pensamentos, relativos aos objetos sensíveis e por isso, não pode perceber a própria essência senão através esses pensamentos (*Sum. Th.*, p. I, q. 87, a. 1). Além disso, a alma, no estado de união, pelo fato de atingir o inteligível não em si mesmo mas no sensível, percebe a substância só por meio dos fenômenos, porque essa se manifesta e de que é princípio e fundamento, e por isso, só pela existência e qualidade dos seus atos pode perceber a própria existência e a qualidade do seu ser. Logo, a percepção, que a nossa alma tem agora de si mesma, é *abstrativa* ou *arguitiva*... Mas, separada do corpo, a alma muda o seu modo de operar, como muda o seu modo de existir. Então já não olha para o mundo corpóreo, mas para os objetos inteligíveis, como são em si mesmos. Ora, entre os objetos inteligíveis, o mais íntimo e o mais proporcionado é a sua *essência*. Logo, a alma separada tem conhecimento da sua *essência*. Esse conhecimento, sendo causado pela ação *imediata*, que a alma, *atual* e *realmente* presente, exerce sobre si mesma, é *intuitivo* (*De anima*, a. 17).

É *adequado*. Se o conhecimento, que na vida presente temos da nossa alma, é *abstrativo*, é também e necessariamente *inadequado*; porque o que se conhece de um modo *abstrativo* conhece-se de um modo *parcial*, e não como é *em si mesmo*. — Mas o conhecimento, que a alma separada tem da sua essência, por ser *intuitivo*, é *adequado*. De fato, diz-se *adequado* o conhecimento de um objeto, quando a forma ou espécie, que determina o princípio cognoscente, representa *adequadamente* o próprio objeto, do modo que nada se encontra no objeto, que a forma não exprima. Ora, a forma, que determina a alma ao conhecimento da sua *essência*, é a mesma *essência*. Logo, o conhecimento, que a alma separada tem da sua *essência*, é *adequado*.

Como possa a nossa alma ter um conhecimento *intuitivo* da sua *essência* depois da separação, ao passo que o não pode ter no estado de união, explica-o o Cardeal Caetano no seu Comentário a *Suma Teológica*. A alma humana, diz o eminente teólogo, pela sua própria natureza, é inteligível *em potência*. De fato, a alma é, pela sua natureza, forma do corpo, e por isso, segue a condição das formas materiais. Ora, estas são inteligíveis *em potência*; porque, sendo unidas com a matéria, não podem atuar imediatamente, e por si, na inteligência, nem exercer o munus da espécie intencional. Logo, também a nossa alma, no estado de união, é só inteligível *em potência*, e não é conhecida por si mesma senão através os fantasmas e de um modo abstrativo e inadequado. — Separada, porém, do corpo, a nossa alma pode receber e recebe diretamente sobre a sua essência a luz da inteligência

agente; de modo que ela, que era inteligível *em potência*, se torna, em virtude desta iluminação, imediatamente inteligível *em ato*, sem que a inteligência precise do auxílio de outra espécie" (In I p., q. 89, a. 2).

b) Conhece os outros *espíritos*. — E isto é muito natural. Fazendo parte do mundo *espiritual*, a alma separada deve entrar em comunicação com as substâncias, que o compõem, e tal comunicação não pode conceber-se sem um mutuo conhecimento.

Essa substâncias *espirituais* são as outras *almas separadas*, e os *Anjos*. — Das outras *almas separadas* a alma tem um conhecimento *adequado*; pois a espécie inteligível, que representa uma outra alma, imprime na alma cognoscente tudo o que essa espécie representa, visto que entre a alma conhecida e a cognoscente, por serem *especificamente* iguais, há uma proporção perfeita, e tudo é recebido em conformidade com o modo e com a aptidão do sujeito, que recebe. — Dos *Anjos* a alma separada tem um conhecimento *inadequado*; porque a espécie inteligível, que representa o Anjo, não imprime na alma separada tudo o que ela (espécie) representa, pois o *Anjo* é *essencialmente* superior a alma humana, e, como dissemos, *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. — É claro que falamos sempre no conhecimento de ordem *natural*; porque não pode dizer-se o mesmo do conhecimento da ordem *sobrenatural*, que a alma adquire pela *luz da glória* (*Sum. Th.*, p. I, q. 89, a. 2).

A alma separada conhece as outras almas e os Anjos — não só por *si mesma*, mis também, e sobretudo, pô-las espécies infusas por Deus. Estas espécies são *necessárias*. Porquanto, a alma separada representa por si mesma a essência *especifica* das outras almas, mas não representa a existência e as notas *individuais*, que estão fora da essência e que variam em cada indivíduo. — Se a alma mão representa tudo o que se encontra nas outras almas, muito menos representa tudo o que se encontra nos Anjos. Na verdade, a alma separada, se representa os predicados *comuns* e *genéricos*, nos quais convêm todas as substâncias *espirituais*, não representa a diferença *especifica*, que constitui o Anjo e o distingue da alma humana.

Entrando em comunicação com as outras almas e com os Anjos, a alma separada deve poder *falar* com essas criaturas. Mas de que modo podem falar os espíritos? S. Tomás ensina que o espírito fala, dirigindo e manifestando, por um ato da vontade, o próprio pensamento a outro espírito. O homem fala a outro homem, dirigindo-lhe a palavra *oral*; o espírito fala a outro espírito, dirigindo-lhe a palavra *mental* (*Sum. Th.*, p. I, q. 107, a. 1). O espírito que fala não infunde nem produz coisa alguma no espírito, com quem fala; mas este, por meio da espécie, que possui, conhece o espírito que fala e o pensamento que lhe dirige (*De verit.*, q. 9, a. 6 ad 4).

c) Conhece Deus. E conhece-o como o conhecem os Anjos, embora, sempre pelos *efeitos*, e não *intuitivamente*. — S. Tomás distingue *três* modos de conhecer uma coisa pelos seus efeitos. O *primeiro* é quando o efeito é um *meio* para o conhecimento da causa, de modo que do conhecimento de um se passa ao conhecimento da outra; e isto verifica-se na vida presente. O *segundo* é quando no efeito *se vê* a

258. A alma separada é imutável na vontade. — A alma foi unida ao corpo, para que, nele e com ele, se ordenasse e dirigisse para o seu último fim, que só na vida futura pode ser possuído perfeitamente. Logo, a vida presente é um estado de *via* e de *provação*, e a vida futura é um estado de *termo* e de *recompensa*; e a morte, sendo a dissolução do composto humano, marca o fim de um estado e o começo do outro. Se, no estado de *via* e de *provação*, a alma pode estar sujeita a perpetuas mudanças, não o pode no estado de *termo* e de *recompensa*, e esta potência ou impotência funda-se na própria natureza desses dois estados. D'onde se segue que a alma será sempre, por toda a eternidade, naquela disposição, relativamente ao objeto escolhido como fim último, na qual se encontrou no momento da separação. Logo, a alma separada é imutável na sua vontade.[1]

---

causa, como na cópia o tipo; assim vemos uma pessoa no espelho, onde se reflete a sua imagem. Esse segundo modo difere do primeiro; porque no 1º modo temos dois conhecimentos distintos e consecutivos, isto é, do efeito e da causa, ao passo que no 2° modo há um só ato perceptivo, pelo qual se percebe, ao mesmo tempo, o efeito e a causa. O *terceiro* é quando a semelhança da causa, que resplandece no efeito, é a forma inteligível, pela qual o mesmo efeito conhece a sua causa. Ora, o *primeiro* destes modos não compete a alma separada no conhecimento que ela tem de Deus; porque, em tal caso, o seu conhecimento seria *discursivo*, e por isso, não semelhante ao dos Anjos. Mas competem-lhe o *segundo* e o *terceiro*, enquanto conhece Deus nas outras substâncias espirituais e em si mesma. — Esse conhecimento não é, não pode ser *adequado*, porque nenhuma criatura pode representar Deus como é em si mesmo e nenhuma inteligência finita é capaz de *compreender* o infinito, — mas é muito superior ao que temos agora. Diz S. Tomás: "A alma separada conhece que Deus e, que Deus é a causa de todo o criado, que é livre de todo o limite e imperfeição, que excede infinitamente na perfeição o que existe ou pode ser concebido pela inteligência criada: — verdades todas que de algum modo a nossa alma conhece também no seu estado atual" (C. *Gentes*, 1. III, c. 49). — Na ordem *natural, se existisse*, a alma separada conheceria Deus também pelas espécies inteligíveis, infusas imediatamente pelo próprio Deus, conforme os méritos das obras boas, praticadas na vida mortal. Dizemos se *existisse*; porque o homem, pela divina bondade, foi elevado a ordem *sobrenatural*, a qual contêm eminentemente a ordem *natural*, e, nesse estado de elevação, tal infusão de espécies inteligíveis é inútil, por serem as almas dos justos admitidas a visão *intuitiva* de Deus.

1 A alma está unida ao corpo. Tal união é útil ao corpo, que da alma recebe toda a perfeição e o próprio ser. Mas essa utilidade não é o fim principal da união; porque a forma não é para a matéria, mas a matéria é para a forma. Portanto, o bem e a vantagem da alma é o que o Criador primeira e pincipalmente teve em vista na

formação do composto humano. O bem e a vantagem, que a alma pode receber da sua união com o corpo, consiste nisto que ela, no corpo e com o corpo, pode e deve naturalmente alcançar a perfeição conveniente. Ora, sendo a perfeição o bem do ente e tendo o bem a razão de fim, é evidente que a alma foi unida ao corpo para, nele e com ele, alcançar o seu último fino. Logo, separada do corpo, a alma suspende o termina o seu movimento para o último fim, e permanece eternamente naquela disposição para com esse fim, que teve no momento da morte. — Nem podia ser de outro modo. A nossa vontade segue sempre a inteligência. Dá-se agora este fato, que, assim como a inteligência, embora adira sempre aos primeiros princípios, contudo passa de uma conclusão para outra diversa, e até contrária, assim também a vontade, embora tenda sempre para a sua felicidade, contudo muda constantemente com relação ao objeto concreto, onde julgamos encontrar essa felicidade, porque não há na terra um bem, que seja o bem infinito, o nosso último fim. Mas, separada a alma do corpo, a inteligência conhece imediatamente que Deus é o primeiro, o único, o infinito Bem, era que se encontra a verdadeira felicidade e que é, por isso, o nosso último fim. Conhecendo Deus como o *último* fim, a inteligência não pode procurar outro fim fora do Deus, e por isso, fixa-se imutavelmente nas suas relações com ele, e, em conformidade com essas relações, a vontade produz os seus atos. Para os bons Deus é o último fim, por eles eternamente possuído; para os maus Deus é o último fim, por eles eternamente perdido. A essa diversidade de conhecimento na inteligência corresponde una diversidade de apetite na vontade. Por isso, a vontade dos bons não quer senão o que Deus quer, e, portanto, não quer senão o bem, o bem em tudo e tudo no bem; e a vontade dos maus quer sempre o mal, o mal em tudo e tudo no mal, não porque o mal possa ser ou seja o objeto da vontade, mas porque tudo o que eles querem, querem-no para um fim mau. A vida dos justos é uma vida de luz, de amor, de alegria; a vida dos maus e uma vida de trevas, de ódio, de desespero (Cf. *c. Gentes*, 1. IV, c. 95).

Agora digamos alguma coisa especial com relação à imutabilidade da vontade dos *justos*. Que a vontade dos justos, depois da morte, seja imutável no bem é certíssimo. Porquanto, a nossa alma, na vida, sempre é mutável com relação aos vários bens, porque está sempre *em potência* com relação ao seu fim último. Mas, alcançando esse seu fim último, já não pode estar sujeita a mudanças, desejando outro bem fora desse fim; porque a posse do fim último sacia completamente as tendências da vontade, de modo que lhe não deixa a liberdade de tender para outro bem. — Além disso, quem possui tudo, nada pode desejar fora desse tudo. Ora, quem possui o bem infinito, tem tudo, e nada pode desejar, que repugne ao bem, em que se encontra a felicidade perfeita. — É claro que tudo o que deixamos dito se refere a ordem *natural*. Na ordem *sobrenatural*, a que nos elevou a divina Bondade, o que é a única ordem que existe, as almas dos justos, sendo admitidas a visão intuitiva de Deus, amam a Bondade divina com um amor *necessário*, e por isso, vontade deles é eternamente imutável no bem. (Of. *c. Gentes*, 1. IV, c. 92).

259. A alma separada é dotada de livre arbítrio. — O *livre arbítrio* é uma propriedade da nossa vontade. Ora, a vontade permanece na alma separada. Logo, a alma separada é dotada de *livre arbítrio*. — Nem a existência do *livre arbítrio* na alma separada é incompatível com a sua *imutabilidade*; porque, em quanto a imutabilidade diz respeito ao *fim*, a *eleição*, que é o ato próprio do livre arbítrio, diz respeito aos *meios*. — Imutável no mal, a vontade dos réprobos é livre só para o mal, para arrastar-se, na caligem do espírito do mal, no lodo dos vícios: é a liberdade dos escravos. Imutável no bem, a vontade dos justos, é livre para o bem, para escolher este ou aquele bem, para se perder felizmente,

---

Se os *justos* têm à vontade imutável no *bem*, os *maus* têm-na no *mal*. Estes detestam as suas culpas, que foram causa de uma pena eterna, e detestam-nas porque não perderam a tendência para a felicidade; mas não têm, não podem ter uma verdadeira contrição, porque a vontade deles é inteiramente má, por estarem inteiramente separados do centro de toda a retidão. A. vontade dos réprobos detesta a pena mas não a culpa. — Nem essa imutabilidade da vontade cessará depois da ressurreição. Na reunião da alma com o corpo, a alma não será disposta segundo as exigências do corpo, mas este será disposto segundo as exigências daquela; o corpo participará da sorte da alma, e será seu dócil instrumento (Cf. *c. Gentes*, 1. IV, cc. 93, 95). — É essa uma terrível verdade, mas muito conforme com a razão. Ouçamos um autor insuspeito, *Mivart*. Falando na condenação dos réprobos as penas eternas, diz assim: "Quais serão as prováveis conseqüências desse desastre? A razão, entregue a si mesma, muito pouco pode dizer acerca da alma separada. Não temos razões para provar que a alma possa então desfazer o que fez durante a vida; antes o contrário. Nem essa afirmação pode encontrar apoio na doutrina da conservação das energias; e não há nada que possa contradizer a esserção da Igreja, quando ensina que o estado, em que se encontra a alma no fim da provação desta vida, é imutável. Se isto é assim, o homem, que morre no estado de aversão relativamente à Luz suprema e ao Bem infinito, deve permanecer sempre nesse estado com todas as suas possíveis conseqüências. Poderão dizer que não é necessário que essas conseqüências sejam eternas. Mas, se a causa é imutável, como podem mudar as conseqüências? Além disso, devemos considerar o que é próprio da Eternidade, quando o tempo tiver acabado. É possível que, se pudéssemos entender o que é a Eternidade, a hipótese relativa a uma mudança na condição da alma nos aparecesse absurda. Há mais: tal mudança não nos parece compatível com a divina justiça. Porquanto, todo e qualquer castigo temporal, porquanto, comprido, a que sucedesse uma bem-aventurança eterna, estabeleceria, praticamente, uma igualdade na vida de todos os homens; pois uma multidão de séculos é nada em comparação com a eternidade. A ciência, pelo menos, não apóia a opinião que admite a possibilidade de uma mudança nas conseqüências de uma ação uma vez realizada" (*Happiness in Hell*, XIX Cent. n. 190, p. 909).

sob a luz serena do sumo Bem, no pélago de todos os prazeres: é a liberdade dos filhos de Deus.[1]

260. Corolário prático. — A nossa alma, daqui a algum tempo, separar-se-á do corpo, e entrará na eternidade. Todo o nosso empenho deve consistir em que ela se ache, no momento da separação, revestida de graça divina; para que, apresentando-se assim no tribunal divino, possa receber a imarcescível coroa de glória, que N. S. Jesus Cristo nos mereceu pela sua dolorosa Paixão e Morte.

---

1 A *imutabilidade* da vontade não é incompatível com o *livre arbítrio,* cujo ato é a *eleição.* De fato, a *eleição,* como dissemos, não se refere ao *fim,* mas aos *meios.* A vontade adere natural e necessariamente ao seu último fim, como a inteligência adere necessariamente aos primeiros princípios. E, assim como a natureza é o princípio e o fundamento de todas as propriedades de um ente, assim também o desejo do último fim é o fundamento e o princípio de todos os outros desejos, porque todo o movimento procede de um imóvel (*Sum. Th.,* p. I, q. 82, a. 1). Por isso, se não é incompatível com o livre arbítrio a imobilidade da vontade, com a qual agora desejamos a felicidade em geral, nem é incompatível com o mesmo livre arbítrio a imobilidade da vontade, com a qual essa faculdade aderirá a um determinado objeto, como ao seu fim último. E, assim como nos é inerente a natureza, pela qual desejamos nesta vida a felicidade em geral, assim também na vida futura nos será inerente, como uma segunda natureza, aquela disposição especial, que nos levou a desejar este ou aquele bem, como o nosso último fim, e, em virtude dessa disposição, durará eternamente na vontade a tendência para o bem desejado. Portanto, essa disposição não é contrária ao livre arbítrio, como não é contrária ao livre arbítrio de Deus a tendência da sua vontade para o seu único objeto proporcionado, que é a própria Essência infinita. — Essa liberdade, que permanece na alma separada, é a de *exercício;* porque a liberdade de *contrariedade,* que não pertence a essência do livre arbítrio e que é uma espécie de excrescência mórbida, permitida por Deus no tempo da *provação,* não pode permanecer na vida futura, na qual, como dissemos, a vontade é eternamente imutável no bem ou no mal. — É, pois, livre a alma dos justos, como é livre a dos réprobos. Mas entro uma e outra liberdade a diferença é enorme. A vontade dos justos, isenta de todo o mal, é livre com relação a todos os bens; a vontade dos réprobos, privada de todo o bem, é livre para todos os males, (Cf. *c. Gentes,* 1. IV, c. 95).

Metafísica

PARTE QUARTA

Teodicéia

PRÓLOGO

1. Teodicéia. — *Teodicéia* é a parte da Metafísica, que *trata de* Deus, *enquanto é conhecido pela luz da razão*. — A *Teodicéia* costuma chamar-se também *Teologia natural*.[1]

2. Objeto da Teodicéia. — O objeto da *Teodicéia* é Deus, *enquanto conhecido pela luz da razão*. Deus é o Ser necessário, infinitamente perfeito, criador do mundo. — A *Teodicéia*, pois, distingue-se da Teologia *revelada*; porque esta trata de Deus, *enquanto conhecido pela luz da Fé*.[2]

3. Excelência da Teodicéia. — A excelência das ciências *especulativas* depende principal mente da excelência dos seus objetos. Ora, o objeto da *Teodicéia* é o mais excelente entre os objetos de todas as outras ciências *racionais*; porque Deus é o Ser infinitamente perfeito. Logo, a *Teodicéia* é a mais excelente entre todas as ciências *racionais*.[3]

---

1 A palavra *teodicéia (defesa de D*eus), embora pela sua etimologia possa denotar uma parte do tratado de Deus (e nesse sentido foi empregada por *Leibnitz,* que a formou), todavia boje toma-se para significar *toda* a ciência que trata de Deus, servindo-se da luz natural da razão.

2 Lembramos que o critério para distinguir as ciências não só se baseia no *objeto,* que atingem, mas também no *modo,* porque o atingem. Daí a distinção entre a Teologia *revelada* e a *natural.*

3 A excelência e sublimidade da *Teodicéia* é causa da sua dificuldade. Deus, sendo o ente infinito, excede infinitamente a capacidade da nossa inteligência, que é essencialmente finita. Sabemos que Deus existe, que é o princípio e o fim de todas as coisas, que contém todas as perfeições possíveis e imagináveis num grau puríssimo e infinito; mas essa idéia não representa *adequadamente* a essência de Deus. Todavia, um conhecimento *inadequado* de Deus aperfeiçoa e enobrece a nossa inteligência, mais do que o conhecimento *adequado* de todos os seres criados.

Daí se vê que a *Teodicéia* é altíssima *sabedoria*. Porquanto, a *sabedoria* consiste no conhecimento da causa *absolutamente suprema* dos entes. Uma causa pode ser *relativa* ou *absolutamente suprema*. É *relativamente* suprema, quando é a mais alta só num certo gênero de causas; poisa *causa* divide-se em *material, formal, eficiente* e *final*. É *absolutamente* suprema, quando é mais alta do que toda e qualquer outra causa, de modo que todas as outras causas dependem dela. Por isso, se o conhecimento das causas *relativamente* supremas é *sabedoria*, o conhecimento da causa *absolutamente* suprema é *altíssima sabedoria*. Ora, a *Teodicéia* trata da causa *absolutamente* suprema, que é Deus. Logo, a *Teodicéia* é *altíssima sabedoria*.

4. Utilidade da Teodicéia. — O estudo da *Teodicéia* é sumamente útil para o *indivíduo* e para a *sociedade*.

a) É útil para o *indivíduo*. Porquanto, a nossa *inteligência*, conhecendo Deus, descobre a Verdade infinita, de que emanam todas as verdades, e a Causa primeira, que produziu todas as criaturas; e a nossa vontade, iluminada e guiada por esse conhecimento, une-se a Deus por amor, e nesta união encontra o descanso nas suas tendências, a paz nas lutas, a força nas dificuldades, o alívio nas dores e misérias da vida.

b) É útil para a *sociedade*. Na verdade, sendo a sociedade a coleção dos indivíduos, é claro que, se estes conhecerem e amarem a Deus, aquela terá tranquilidade e sossego, e, fortalecida pela harmonia e honestidade dos cidadãos, progredirá num caminho de civilização e de glória não caduca.[1]

Dizemos que a *Teodicéia* é mais excelente que todas as outras ciências *racionais*, pois a *Sagrada Teologia*, que é mais elevada do que a *Teodicéia*, não se guia pela luz da *razão*, mas pela luz da *Fé*. — À S. Teologia é mais elevada que a Teodicéia — pela *certeza* dos *conhecimentos*, pela *extensão* do *objeto*, e pela *excelência* do *fim*, que é a visão intuitiva de Deus.

1 Deus é o princípio e o fim, de todas as coisas. Logo, ninguém pode prescindir d'Ele. — Se prescindirmos de Deus na vida *particular*, encontraremos o erro, o vício, e, por conseqüência, o remorso. — Se prescindirmos de Deus na vida *social*, teremos o despotismo, o roubo, a anarquia. — Se prescindirmos de Deus nas ciências, os nossos conhecimentos serão *imperfeitos*, porque não baseados na razão suprema de todas as coisas. Com razão Bacon dizia: "Quem considerar a dependência, a série e o encadeamento das causas, facilmente se convencerá de que, segundo a mitologia dos poetas, o primeiro anel da cadeia natural está preso aos pós do trono de Júpiter" (*De dign. et augm. scient.,* 1. I, n. 5).

Por isso, a *Teodicéia* tem um caráter essencialmente real e científico, porque encerra a explicação de todos os problemas, a resolução de todas as incógnitas, o primeiro e mais forte elo da grande cadeia dos seres. — Aos *materialistas* e *positivistas*, que excluem do quadro das ciências a *Teodicéia*, oferecemos um magnífico trecho de um escritor muito conhecido deles — Vacherot. É o seguinte: "O que é esta *Teologia* aristotélica, senão o remate de uma *psicologia* e de uma *física*, fundadas na experiência e na análise da realidade? Onde está o método *a-priori*? Onde está a mera especulação neste vasto sistema, cuja base é tão solida como elevado é o seu vértice? Se ali a natureza é explicada pela alma, e a alma por Deus, quem levou o espírito a este supremo princípio de explicação, senão a física primeiramente, e depois a psicologia? Isto manifesta a razão porque a doutrina de Aristóteles ficou firme sobre as rui nas de tantas especulações antigas e modernas, como um desses monumentos cuja base solida e profunda desafia a ação do tempo e os golpes da tempestade.... Deus é a maior

5. Divisão da Teodicéia. — Dividimos a *Teodicéia* em *quatro* capítulos. No *primeiro* capítulo tratamos da *existência* de Deus; — no *segundo*, da sua *essência* e dos seus *atributos*; — no *terceiro*, das suas *faculdades* e *operações imanentes*; — no *quarto*, das suas *operações transeuntes*.[1]

CAPÍTULO PRIMEIRO
Existência de Deus

Sumário: — Demonstrabilidade da existência de Deus. — Demonstração da existência de Deus. — A existência de Deus e o ateísmo.

ARTIGO I
Demonstrabilidade da existência de Deus

6. A existência de Deus pode ser demonstrada pela razão humana. — A razão humana pode deduzir da existência dos efeitos a existência da causa. Ora, todos os seres sensíveis são efeitos. Logo, a razão pode deduzir da existência dos seres sensíveis a existência da sua causa, que é Deus.[2]

---

palavra das línguas humanas. Nenhuma pôde esquecê-la. Todas, ainda as mais bárbaras, celebraram-na com maior ou menor precisão, profundidade e pureza. É o problema por excelência das mais sublimes filosofias" (*Le Nouveau Spiritualisme*, pp. 164 e 288).

1 Ninguém se admire se o nosso tratado da *Teodicéia* é relativamente breve. Escrevemos sobretudo para estudantes, que se destinam ao estado eclesiástico e que devem aplicar-se, mais tarde, a um estudo completo da S. Teologia. Por isso, para ganhar tempo e evitar repetições, julgamos conveniente apresentar em resumo as principais verdades, que se referem a Deus e se conhecem pela luz natural da razão, e depois tratar, com o devido desenvolvimento, as outras partes da Filosofia racional.

2 Os sistemas, que contestam a nossa proposição são — o *tradicionalismo*, admitindo que a existência de Deus só pode ser conhecida pela revelação ou pela *tradição*, — o *Kantismo*, sustentando que percebemos os *fenômenos* ou as *manifestações*, mas não os *numenos* ou as *substâncias*, — o *positivismo* e o *sensualismo*, afirmando que a razão humana só atinge objetos sensíveis, — o *agnosticismo*, ensinando que toda a nossa ciência se resume e concentra na esfera dos fenômenos e que por isso, o

ultra fenomênico é *incognoscível*, — o *imanentismo*, negando a razão a possibilidade de demonstrar a existência de Deus e atribuindo-a a *consciência*.

Por ser suficientemente conhecida a natureza dos primeiros sistemas apontados, falta-nos agora explicar a natureza do último, que é o *imanentismo*. Segundo as pretensões desse sistema, a razão não pode demonstrar a existência de Deus, como não pode demonstrar nenhuma verdade religiosa e moral, porque essa demonstração não pode ser verificada pelos dados da experiência. As verdades religiosas e morais não se provam com os raciocínios, como se provam as verdades matemáticas; devem brotar do fundo da nossa alma, do intimo da nossa consciência. Se, pois, quisermos encontrá-las, devemos refletir sobre os nossos atos, investigar as exigências do nosso espírito, sondar as necessidades do nosso coração, escutar a voz da consciência, onde residem os ditames religiosos e morais. Para esse trabalho é indispensável uma vontade boa e reta. Porquanto, os sentimentos religiosos e morais, embora se encontrem em todos os homens, mesmo nos incrédulos, contudo só nos homens de boa vontade e de vida irrepreensível se encontram num estado *explicito*, *claro* e *consciente*. — Essa é a chamada *filosofia nova*, ou filosofia da *imanência*, da *ação*, do *voluntarismo*, do *pragmatismo*, que tem por fundadores *Renouvier*, *Boutroux*, *Bergson*, *Mach*, *William James*. É uma emanação da doutrina de *Kant*, que, depois de ter negado todo o valor a razão *especulativa*, quando esta investiga o *sobre sensível*, ensina que a razão *pratica* deve admitir a existência de mesmo *sobre sensível*, como postulado ou pressuposto necessário para a ordem moral. — Essa teoria tem sido perfilhada pelos *modernistas*. Dizem eles que a existência de Deus não pode ser demonstrada por meio dos fatos *externos*, isto é, pela existência e natureza dos seres *criados*, mas só por meio dos fatos *internos* e *subjetivos*. A razão não pode demonstrar a existência de Deus, ou não o pode fazer sem a cooperação da vontade, do sentimento e dos outros fatores *subjetivos*, que *suprem a deficiência dos argumentos racionais*.

Tendo refutado na *Antropologia* o *tradicionalismo*, o *Kantismo*, o *positivismo* e o *sensualismo*, resta-nos refutar o *agnosticismo* e o *imanentismo*.

A pretensão do *agnosticismo*, que ensina ser *incognoscível* para a razão a existência de Deus, é uma pretensão absurda. Que as ciências *experimentais* não reconheçam senão os *fenômenos*, e que para elas o *sobre sensível* seja *incognoscível*, concedemo-lo de bom grado. Mas seguir-se-á daí que, além do sensível, não existe mais nada, e que, atrás do fenômeno, não existe o *numeno*? Não, com certeza. Se o sobre sensível não é objeto das ciências experimentais, é objeto de outra ciência mais elevada. Os adversários imitam nisso o célebre D. Ferrante, nos *promessos esposos* de Manzoni, que negava a existência da peste em Milão, só porque essa não cabia em nenhuma das suas categorias! Se a existência de Deus não é perceptível pelos sentidos, é perceptível pela razão. E a razão não prescinde dos dados da experiência sensível, mas funda-se neles, explica-os e completa-os. Porquanto, no fundo de cada fato sensível está sempre uma questão *metafísica*, que diz respeito à *origem* e a *natureza* do próprio fato e que só a razão resolve. — A Metafísica, repetimos, não é um tecido de silogismos forjados *a-priori*; é a investigação das causas *ultimas*, de que dependem os fatos. E, como essas causas devem ser e são reais, porque reais são os fatos, também real deve ser e é a

Metafísica, que tem por seu objeto as causas *ultimas* dos entes. — Concluímos que a existência de Deus, se é *incognoscível* pelos sentidos, não é *incognoscível* pela razão.

Não menos absurda é a pretensão dos *imanentistas*. Diz em estes — que Deus não se conhece pela razão, mas pela *consciência*, — que é na consciência que se manifesta o divino, — que é no íntimo da alma que se encontra Deus. — Mas, como a consciência é *psicológica* ou *moral*, conforme refere a existência das nossas operações intelectuais, ou indica a *conveniência* dessas operações com as regras dos costumes, daí a necessidade de perguntarmos aos *imanentistas* se a consciência, de que falam, e a *psicológica*, ou é a *moral*? — Se entendem falar da consciência *psicológica*, enganam-se redondamente. Essa consciência revela-nos as nossas operações, as nossas necessidades e desejos, a existência do *eu*, a realidade nossa, mas não a realidade de Deus. Diz-nos, é certo, a consciência que temos a aspiração, o desejo do infinito, de Deus; mas a *aspiração* do infinito não é a *presença* do infinito. Se o infinito se sentisse na nossa consciência, não haveria aspiração ou desejo; o que se possui, não se deseja. O infinito está fora e sobre nós; o divino não é *imanente*, é *transcendente*. Fundando-se nestas aspirações ou desejos, a razão, pelo princípio de *causalidade*, eleva-se a Deus... Admitimos que Deus está em nós; mas está como *causa* criadora e conservadora do nosso ser; e esta presença de Deus, como *causa* do nosso ser, não se percebe pela consciência, mas pelo raciocínio, enquanto os seres finitos supõem e exigem a existência de um ser infinito... Se teimarmos em procurar a Deus *unicamente* com os dados da consciência, nunca o encontraremos, a não ser que se admita — ou que o ser divino se identifica com o nosso ser, como dizem os *panteístas*, — ou que o ser divino, embora distinto do nosso, está sempre presente à nossa inteligência, como objeto de percepção imediata e direta, como afirmam os *ontologistas*, — ou que o ser divino é representado e unido a nossa inteligência por uma idéia ou espécie inata, como querem os *inatistas*. — Não menos grosseiro é o engano dos *imanentistas*, se ou quando dizem — que é a consciência *moral* que revela o divino, — que Deus vivo em nós, como suprema lei moral, — que a consciência *moral* é o eco da voz de Deus, é o *próprio Deus que fala*. Porquanto, se sentimos que os ditames da lei moral nos *obrigam*, sentimos também que essa *obrigação* não deriva da nossa vontade, mas nos e imposta por um superior, que está sobre e fora de nós; pois ninguém pode ser súbdito e superior de si mesmo. Logo, da existência da lei moral podemos e devemos deduzir a existência de um legislador supremo... Além disso, a consciência, sendo a regra *próxima* dos nossos atos, é o *eco* da voz de Deus, que é a regra *última*. É o eco da voz de Deus; mas não é o próprio Deus; porque o eco de uma voz distingue-se da própria voz, e da pessoa que a emite. O eco da lei moral só pode servir de base para a conclusão da existência de um supremo legislador. — Não podemos também negar que a vontade tem o seu lugar na demonstração da existência de Deus. Mas é preciso determinar com exatidão o papel da mesma faculdade nessa demonstração. A vontade pode entrar — ou para levar a inteligência a *considerar* os argumentos, que provam a existência de Deus, — ou para levar a inteligência a *admitir cegamente* a existência de Deus. Na primeira hipótese, o influxo da vontade na inteligência é apenas *extrínseco* e *mediato*, e isto verifica-se em todos os conhecimentos; na segunda, o influxo é *intrínseco* e *imediato*, e isto verifica-se no ato de Fé, que não é determinado pela *evidencia* da verdade proposta,

7. A existência de Deus deve ser demonstrada. — A existência de um ente deve ser demonstrada, quando ela não é percebida *direta* e *imediatamente* — nem pelas faculdades *sensitivas*, — nem pela *inteligência*. Ora, a existência de Deus não é percebida *direta* e *imediatamente* — nem pelas faculdades *sensitivas*; porque Deus não é um ente sensível, — nem pela *inteligência*, pois, como demonstramos na *Antropologia*, a visão *intuitiva* de Deus excede a natural capacidade da nossa inteligência. Logo, a existência de Deus deve ser demonstrada.[1]

8. A existência de Deus não se demonstra a-priori. — A demonstração diz-se *a-priori*, quando a existência de um ser se prova pela sua *causa eficiente*. Ora, a existência de Deus não se prova pela sua

---

mas pelo império da vontade. Ora, é claro que a vontade entra na demonstração da existência do Deus — não enquanto leva a inteligência a *admitir cegamente* essa existência, mas enquanto a determina a considerar os argumentos, que *provam* tal verdade; de modo que o assenso da inteligência é devido a força dos argumentos, e não ao império da vontade. Esta nunca poderá fazer com que seja verdadeira uma proposição, que a inteligência julgou falsa. Dizer, pois, com os *imanentistas*, — que o sentimento deve substituir a razão, — que a emoção é um conhecimento, — que a disposição subjetiva deve ter e tem o lugar da verdade objetiva, é blasonar um erro tão absurdo quão pueril.

A Fé confirma as conclusões da razão. O Concilio Vaticano emanou a seguinte definição: "Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, *per ea quae facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse*, anathema sit". — O Concilio baseou a sua definição no Livro da *Sabedoria* (c. 18, vv. 1-5) e na Epístola de S. Paulo aos Romanos (e. 1, vv. 20-21). — Estas autoridades devem ser recebidas, ao menos pelos *tradicionalistas*, que reconhecem a *revelação* como único critério de verdade.

1 Os que negam a necessidade de demonstrar a existência de Deus são — a) os *sentimentalistas*, sustentando que conhecemos *imediatamente* a Deus por meio de um sentido arcano e divino. — b) os *ontologistas*, admitindo uma *intuição imediata* ou *direta* de Deus.

Estas duas opiniões são falsas.

a) É falsa a dos *sentimentalistas*: pois a existência desse sentido arcano e divino é contrária ao testemunho da consciência.

b) É falsa a dos *ontologistas*; pois o *ontologismo*, como vimos, é falso.

Aqui apenas acrescentaremos que a S. Igreja, Mestra infalível de verdade, declarou suspeitas e perigosas, entre outras, estas proposições: "Immediata Dei oognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscero possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale". — "Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum". (Decr. S. Ofiicii, die 18 Septemb. a. 1861).

causa eficiente; porque Deus é a Causa primeira, e por isso, absolutamente independente de toda e qualquer causa. Logo, a existência de Deus não se demonstra *a-priori*.

9. A existência de Deus não se demonstra a-simultâneo. — A demonstração é *a-simultâneo*, quando a existência de um ente se prova pela análise da idéia ou noção do próprio ente. Ora, este processo, aplicado a existência de Deus, é vicioso; visto que, para uma coisa existir na realidade, não basta que exista no pensamento, pois deduzir da ordem *ideal* a ordem *real* é tirar uma conseqüência mais extensa que as premissas. Logo, a existência de Deus não se demonstra *a-simultâneo*.[1]

1 Essa proposição — Deus *existe* — é *imediatamente* evidente *em si mesma*, mas não é *imediatamente* evidente *em redação a nós*.

a) É *imediatamente* evidente *em si mesma*. Uma proposição é *imediatamente* evidente *em si mesma*, quando o predicado convém *essencialmente* ao sujeito. Ora, a *existência* convém *essencialmente* a Deus; porque Deus é o ser *necessário*, e não pode deixar de existir. Logo, a proposição — Deus *existe* — é *imediatamente* evidente em si mesma.

b) Não é *imediatamente* evidente *em relação a nós*. Uma proposição é *imediatamente* evidente em relação a nós, quando diretamente e sem necessidade de raciocínio conhecemos a essência do sujeito e do predicado; assim a proposição — *o todo é maior que a parte* — é *imediatamente* evidente *em relação a nós*, pois basta enunciar as palavras *todo* e *parte*, para logo percebermos que o *todo* é maior que a *parte*. Ora, a essência do Deus, não sendo por nós conhecida senão depois de um raciocínio, e ainda assim muito imperfeitamente, não se nos manifesta logo à primeira vista como exigindo a existência. Logo, a proposição — Deus *existe* — não é *imediatamente* evidente *em relação a nós*. — Cf. S. Thom., — *Sum. Th.*, p. I, q. 2, a. 1; — *c. Gentes.*, 1. I, cc. 10, 11; 1 *Sent.* Dist. 3, q. 1, a. 2; *De verit.*, q. 10, a. 12.

Os mais celebres argumentos *a-simultâneo* em favor da *existência* de Deus são os de *Santo Anselmo, Descartes* e *Leibnitz*.

a) *Santo Anselmo* raciocina Desse modo: uma proposição é *imediatamente* evidente *em relação a nós*, quando a sua verdade se nos manifesta pela simples enunciação dos termos. Ora, a verdade desta proposição — Deus *existe* — torna-se-nos manifesta pela simples enunciação dos termos. Com efeito, quando se profere o nome de Deus, imediatamente entendemos que Deus é o Ser maior que se pode imaginar, e que por isso, deve existir na *realidade*; porque, se existisse unicamente na inteligência, não seria o Ser maior que se pode imaginar, pois superior a Ele seria o ser, que existisse na inteligência e na *realidade*.

Crítica. Ainda que todos admitissem que Deus é o ser maior que se pode imaginar, todavia daí só poderia concluir-se que Deus existe na *inteligência*, mas não na *realidade*; porque, como dissemos, deduzir da ordem *ideal* a ordem *real* é tirar uma conseqüência, que não está incluída nas premissas. — Para provar que Deus existe

10. A existência de Deus demonstra-se a-posteriori. — A demonstração *a-posteriori* faz-se, quando, pela existência do efeito, se prova a existência da causa respectiva. Ora, a existência de Deus demonstra-se pela existência das criaturas; porque estas, por serem *efeitos*, supõem uma causa proporcionada, que é Deus. Logo, a existência de Deus demonstra-se *a-posteriori*.[1]

---

também na *realidade*, deve demonstrar-se que existe na *realidade* um ser, que é o maior que se pode imaginar. — Cf. S. Thom., *c. Gentes*, 1. I, c. 11.

b) *Descartes* diz: todo o atributo, que está contido na idéia *clara* e *distinta* de um sujeito, deve afirmar-se do mesmo sujeito. Ora, na idéia *clara* e *distinta* de Deus está contida a existência *real*; porque Deus é infinitamente perfeito, e a existência *real* é uma perfeição. Logo, deve afirmar-se de Deus a existência *real*, isto é, Deus existe *realmente*.

Critica. O argumento de *Descartes* tem o mesmo defeito que o de *Santo Anselmo*; pois passa da ordem *ideal* para a *real*. Na verdade, tudo o que está contido na idéia *clara* e *distinta* de um sujeito deve atribuir-se ao sujeito *na mesma ordem*, em que está o sujeito; de modo que, se o sujeito estiver na ordem *real*, o predicado também estará na ordem *real*, — mas, se o sujeito estiver na ordem *ideal*, o predicado também existirá necessariamente na ordem *ideal*. Logo, na *idéia* de Deus está contida a existência *ideal*, e não a *real*. — Lembramos que, para *Descartes*, a idéia do *infinito* é *inata* (o que é falso), e que a verdade da proposição maior do seu silogismo se baseia na veracidade do próprio Deus (o que constitui um *círculo vicioso*).

c) *Leibnitz* apresenta este argumento: o ente infinitamente perfeito é possível. Se é possível, existe na *realidade*; porque a existência *real*, por ser uma perfeição, pertence necessariamente a essência do Ente infinitamente perfeito. Logo, o Ente infinitamente perfeito existe na *realidade*.

Critica. Esse argumento é inconcludente pelo mesmo defeito, que apontamos nos dois antecedentes. Do fato de *concebermos*, como *possível*, o Ente infinitamente perfeito, cuja essência exige a existência, só resulta que não podemos *conceber*, como *possível*, esse ente, sem que o *concebamos* como existente; mas não se segue que a realidade deva corresponder ao que *concebemos* na inteligência.

1 Cf. S. Thom., — *Sum. Th.*, p. T, q. 2, a. 2; — *c. Gentes*, 1. I, e. 12.

A demonstração da existência de Deus baseia-se no *princípio de causalidade*. É por isso, que os *materialistas*, os *positivistas* e todos os *incrédulos*, no intuito de negar esta verdade fundamental, ou, ao menos, de prescindir dela, atacam a noção de *causa* e esse princípio de *causalidade*. — Não repetimos tudo o que na *Ontologia* escrevemos em defesa do dito princípio. Limitamo-nos a observar que o princípio de *causalidade* é uma verdade, que a inteligência descobre e formula à vista das mudanças, dos fenômenos, dos fatos, que se sucedem, uns aos outros, no mundo visível. Ora, quando um fenômeno começa, percebe-se imediatamente que está relacionado com um outro, de que deriva. Essa relação não é apenas de *sucessão*, mas

de *dependência*. Tal dependência é uma coisa real, objetiva, existente nos próprios seres criados; a inteligência *descobre-a*, mas *não a inventa*. Por isso, o princípio de *causalidade* tem um valor real e objetivo; porque, embora este juízo — *todo o efeito tem a sua causa* — seja um produto da razão, contudo a *razão não o produz senão fundada nos dados da experiência sensível*. A experiência apresenta os fatos; a razão descobre o nexo, que os liga. — Advirta-se que o princípio de *causalidade* não se aplica a todo o ser que *existe*, mas a todo o ser que *começa* a existir, e por isso, a Causa *primeira* não tem causa.

Os *Kantistas* não negam o princípio de *causalidade*, mas dizem que ele só tem valor, quando se trata de dois fenômenos, ambos sujeitos à observação sensível, porque, em tal caso, podemos averiguar a dependência de um fenômeno do outro, — mas não tem valor, quando se trata de duas realidades, uma das quais não está sujeita a experiência, porque, em tal caso, não podemos conhecer a *dependência* ou a *origem* de uma realidade da outra, e por isso, nem a razão de causa e do *efeito*; o que se verifica no nosso caso, porque, se o mundo está sujeito à experiência, Deus escapa a toda a experiência. Por isso, não podemos basear-nos no princípio de *causalidade*, para deduzir da existência do mundo a existência do Deus.

Respondemos que, para o princípio de *causalidade* ter todo o seu valor, não é necessário que ambas as realidades, que se dizem proceder uma da outra, estejam sujeitas à experiência sensível. Basta que um fenômeno, um fato, presente aos nossos sentidos, manifeste um caráter de mutabilidade e de contingência, para que possamos e devamos concluir que esse fenômeno *depende* necessariamente de um antecedente. Pouco importa, para o caso, que esse antecedente seja visível ou invisível, natural ou sobrenatural; ele existe, deve existir, porque existe o fenômeno, que não tem em si a razão suficiente da sua existência. Ninguém viu a força da *gravitação*; e, contudo, todos a admitem, porque se revela na queda dos graves. Ninguém viu o talento militar de Napoleão; mas todos o admitem, porque se manifestou nos seus grandes planos de guerra. Deus é invisível na sua essência, mas revela-se nas coisas criadas, que supõem e exigem uma forca infinita. Portanto, ou devemos negar o princípio de *causalidade*, e temos a completa derrocada de todas as ciências, — ou devemos admitir que, era força desse princípio, podemos e devemos elevar-nos ao conhecimento da existência de Deus. — Nem se diga que uma percepção mais profunda e completa dos fenômenos naturais pode fazer com que se prescinda de uma causa primeira. Os fenômenos naturais, ainda que pudessem ser percebidos em toda a sua compreensão, nunca podem perder os *essenciais* caráteres de *contingência* e de *mutabilidade*, e por isso, da sua *dependência* de uma causa primeira. Pelo contrário: quanto mais se conhece o *movimento*, a *harmonia*, a *finalidade* dos seres visíveis, tanto mais necessária aparece a existência de um supremo e onipotente Ordenador.

Objetam: todos os nossos conhecimentos são *relativos* ao mundo *visível* e a inteligência *finita* do homem. Logo, não podemos conhecer a Deus, que se supõe *invisível* e *infinito*.

Resposta. É certo que todos os nossos conhecimentos, *que adquirimos de um modo direto e imediato*, se referem ao mundo visível. Mas daí não se segue que a nossa razão não possa, nem de um modo *indireto* e *mediato*, adquirir outros conhecimentos, relativos ao mundo invisível. Os caráteres de contingência e de mutabilidade, que observamos no mundo visível, levam-nos necessariamente a admitir a existência de um Ente invisível, necessário e imutável. — Como também é certo que todos os conhecimentos são proporcionados a capacidade da inteligência cognoscente e ao modo porque os objetos se tornam presentes a mesma inteligência, de modo que só apreendemos as notas do objeto, que atuaram na faculdade, ficando incognoscíveis as que escaparam ao alcance dela. Mas esta *relatividade*, se prova que não podemos *compreender* a Deus, porque a inteligibilidade de Deus excede infinitamente a capacidade da inteligência criada, não prova que não possamos, *de algum modo*, conhecer o onipotente Criador de todas as coisas.

Devemos, porém, advertir que, para os sequazes do *agnosticismo*, *relatividade* significa *subjetivismo*; e por isso, quando dizem que os nossos conhecimentos são *relativos*, entendem que são *subjetivos*, enquanto nos fazem conhecer as coisas não como são cm si mesmas, mas como são no nosso espírito, às quais nada corresponde na realidade. Não nos detemos na refutação deste erro, a qual já está feita. Só acrescentaremos que, se todos os nossos conhecimentos são *subjetivos*, são *subjetivos* não só os que se referem ao mundo invisível, mas também os que se referem ao visível, e por isso, se não existe Deus, nem existe coisa alguma no mundo. — Nem se diga que os conhecimentos relativos ao mundo *visível* são *objetivos*, porque podem ser verificados pela experiência, pelos fatos: o que se não pode fazer com os conhecimentos relativos ao mundo *invisível*, a Deus. Negamos que os nossos conhecimentos relativos a Deus não se possa verificar pelos fatos. Na verdade, como provamos nós que Deus existe? Provamo-lo pela origem e natureza do mundo, do movimento, da vida, da ordem, da finalidade; porque a origem e a natureza destas coisas supõem a existência de uma causa extramundana. Ora, o mundo, o movimento, a vida, a ordem, a finalidade, são fatos, e fatos grandiosos, admiráveis, que atuam nos nossos sentidos e despertam a admiração na nossa inteligência. Portanto, o conhecimento de Deus é tão *objetivo*, como *objetivos* são os fatos, que nos servem de degrau para nos elevarmos a Ele.

Continuam: a existência de Deus não pode ser demonstrada pelos efeitos. Na verdade, entre a causa e o efeito deve existir uma proporção; ora, nenhuma proporção pode existir entre as criaturas, que são seres finitos, e Deus, que é o Ser infinito.

Resposta. Demonstra-se a causa pelos efeitos por dois modos. Se os efeitos possuem a mesma natureza da causa (o que se verifica nas causas *unívocas*), então não só levam ao conhecimento da *existência*, mas também da *natureza* da causa, de modo que adquirimos um conhecimento *perfeito* da causa. Se os efeitos não têm a mesma natureza da causa (o que se verifica nas causas *equivocas*), então só levam ao conhecimento da *existência* da causa, e não da *natureza*, e por isso, o conhecimento da causa é *imperfeito*, e o grau dessa imperfeição é proporcionado ao grau de dessemelhança entre os efeitos e a causa. Por isso, *todo* o efeito tem com a sua causa uma proporção de *ordem*, enquanto é produzido por ela; mas nem *todo* o efeito tem com a causa uma proporção de *natureza*.

ARTIGO II
Demonstração da existência de Deus

11. Espécies de argumentos para a demonstração da existência de Deus. — A existência de Deus demonstra-se *a-posteriori*. Ora, os argumentos, que demonstram *a-posteriori* a existência de Deus, são de três espécies: *metafísicos*, *físicos* e *morais*. Os *metafísicos* baseiam-se na própria *natureza* das coisas, — os *físicos*, na *ordem* que existe no mundo e, em particular, nas *operações* dos agentes *irracionais*, — os *morais*, na existência da lei *moral* e no *consenso* de todos os povos.[1]

Apliquemos estes princípios ao nosso caso. Os seres visíveis, sendo finitos e contingentes, não exprimem toda a virtude da sua causa, não possuem a mesma *natureza* de Deus, e por isso, não nos levam ao conhecimento *adequado* da *natureza* de Deus. Mas, sendo *efeitos*, e efeitos que só podem derivar de um Ente necessário e onipotente, levam certamente ao conhecimento da *existência* desse Ente. — Todavia, embora o conhecimento, que temos da *natureza* de Deus, não seja *adequado*, mas *imperfeito*, contudo, é *positivo*; pois as coisas criadas são semelhanças *positivas*, embora *imperfeitas*, das divinas perfeições, visto que todo o agente tende a imprimir no efeito a própria *semelhança*.

1 Na classificação dos argumentos, que demonstram a existência de Deus, em *metafísicos*, *físicos*, e *morais*, conforme se baseiam na *essência* das coisas, ou na *ordem* existente no mundo e nas *operações* dos agentes *irracionais*, ou na lei *moral* e no *consenso* dos povos, seguimos a doutrina dos mais sensatos autores.

Alguns dividem esses argumentos em *cosmológicos*, *psicológicos* e *morais*; conforme os fatos, em que se fundara, são *cosmológicos* (baseados nas leis *físicas*), *psicológicos* (baseados nas leis *intelectuais*), ou *morais* (baseados nas leis *morais*). — Essa divisão também é aceitável.

Kant dizendo que o espírito humano se eleva a Deus por meio de um destes três princípios: de *identidade*, de *causalidade* ou de *finalidade*, reduz as provas a três classes: *ontológicas*, *cosmológicas* o *físico-teleológicas*, conforme se baseiam no princípio de *identidade*, de *causalidade* ou de *finalidade*. — A doutrina de *Kant* é inaceitável. o princípio, em que se baseiam todas as provas em favor da existência de Deus, é um só: o *princípio de causalidade*, e a distinção das provas deriva da natureza dos *fatos*, aos quais o dito princípio se aplica. O princípio de *identidade* não prova coisa alguma, como o próprio *Kant* confessa; o princípio de *finalidade*, longe de ser a base do argumento *teleológico*, é apenas um corolário desse argumento.

A existência de Deus é uma verdade tão necessária e fundamental, que recorre em todos os grandes problemas da filosofia. Nem admira. Não encontrando nos agentes finitos a causa *suficiente* dos seres, a razão deve elevar-se a uma causa *suprema* e *infinita*. A *origem* do *mundo* (*Cosm.*, *ger*. Cap. I, art. V), a *finalidade* nas operações dos

12. Argumentos metafísicos. — Os argumentos *metafísicos*, em favor da *existência* de Deus, baseiam-se em que, — a) se no mundo existe o movimento ou mudança, deve existir um motor *imóvel*, — b) se existem as causas *segundas*, deve existir a causa *primeira*, — c) se existem seres *contingentes*, deve existir um ser *necessário*, — d) se existem vários e diversos graus de perfeição, deve existir um ser infinitamente perfeito, — *e)* se existem verdades *absolutas* e *necessárias*, deve existir uma inteligência *absoluta* e *necessária*.

a) As substâncias criadas estão sujeitas a contínuos movimentos ou mudanças. Ora, os movimentos, sendo passagens da *potência* para o *ato*, devem ser determinados — não pelas próprias substâncias que se movem, pois ninguém dá o que não tem, — mas por um motor distinto, pois o ente, dotado apenas de *potência*, não adquire o *ato*, se lh'o não comunica um outro ente, que já o possui. Este motor — ou é *movido*, — ou é *imóvel*. Se é *imóvel*, é Deus. Se é *movido*, subiremos de motor em motor, até encontrarmos necessariamente um motor *imóvel*; porque, se não existisse este motor *imóvel*, não poderiam existir os motores *moveis*, que não têm em si a razão do seu movimento, e por isso, não haveria movimento nas substâncias criadas. Logo, existe Deus.[1]

---

seres irracionais (*Cosm. ger.*, Cap. II, art. III), a ordem *física* com as suas leis (*Cosm. ger.*, Cap. II, art. IV e V), a *origem* e o *desenvolvimento da vida* (*Cosm. esp.*, Cap. II, art. III), a *origem* da *alma* e do *corpo* humano (*Anthr.*, Sec. IV, Cap. I), tudo o que nos cerca, com os seus caráteres de *contingência* e de *mutabilidade*, proclama a existência de uma Causa infinitamente sabia, poderosa e boa — a existência de Deus.

Escutamos essa voz maravilhosa da criação e podemos dizer, com imensa satisfação da nossa alma, que procuramos sempre pôr em relevo a racionabilidade e a necessidade da existência de um Ente supremo, e mostrar a fatuidade, os erros e as contradições dos adversários.

Mas isso não obsta a que façamos aqui, como no lugar próprio, uma síntese do que dissemos em todo este trabalho, indicando os principais argumentos em defesa da *existência* de Deus. — Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 2, a. 3; — *c. Gentes*, 1. I, e. 13.

1 Aqui a palavra *movimento* toma-se em sentido mais lato, enquanto exprime não só o *movimento local*, mas toda e qualquer *mudança* ou *passagem* da *potência para o ato*. Desse modo, o argumento exposto equivale a este: o mundo é *mutável*. Ora, todo o ente *mutável* depende do ente *imutável*. Logo, existe o ente *imutável*. O ente *imutável* é Deus. Logo, existe Deus. — Ora, encontrando-se a *mudança* não só nos corpos mas também nos espíritos, o argumento pode desdobrar-se; pois, baseando-nos tanto no movimento dos *corpos* como no dos *espíritos*, podemos elevar-nos ao descobrimento de uma causa, que move tudo, sendo ela *imóvel* ou *imutável*.

Eis os dois argumentos:

a) A experiência atesta que as substâncias materiais, por exemplo, os planetas, estão sujeitas a contínuos movimentos. Ora, todo o corpo que se move, é movido por um agente; pois o corpo, sendo por si indiferente tanto para a quietação como para o movimento, não pode determinar-se por si ao movimento. Logo, ou devemos admitir uma serie infinita de motores *moveis*, ou deve existir um motor *imóvel*, que seja a causa de todo o movimento dos corpos. Ora, uma serie infinita de motores *moveis* repugna; porque numa serie *infinita* de motores *moveis* não haveria um *primeiro* motor, e assim não existiria uma causa proporcionada ou adequada de todos os movimentos nos corpos. Logo, deve existir um motor *imóvel*. Este motor *imóvel* deve ser infinitamente perfeito; pois, se o não fosse, se lhe faltasse alguma perfeição, poderia tender para ela, e assim passaria da potência ao ato, e não seria *imóvel*. O ser infinitamente perfeito é Deus. Logo, existe Deus.

Esse argumento, muito popular, pode desenvolver-se *cientificamente* da maneira seguinte. Existe no mundo o movimento. Para a explicação da existência do movimento aduzem-se duas hipóteses: a *mecânica* e a *dinâmica*. Ora, nenhuma destas hipóteses pode, na explicação do movimento, prescindir da intervenção de um primeiro Motor. — Não pode prescindir a hipótese *mecânica*. Na verdade, para os sequazes desta hipótese, a matéria é *meramente passiva*, de modo que os corpos são movidos por um impulso extrínseco, mas eles não movem, e só comunicam aos outros corpos o movimento recebido. Se todos os corpos, de que se compõe o universo, são meramente passivos, e necessário que a força impulsiva do movimento venha de fora, e proceda de um primeiro Motor, que não seja movido. Nem se diga que o movimento da matéria teve um começo *necessário*, ou que é *eterno*; porque um *começo necessário* é uma contradição (o que começa é necessariamente contingente), e um movimento *eterno* da matéria, embora não envolvesse repugnância, não deixaria de exigir um primeiro motor, desde que se suponha a matéria meramente *passiva*. — Não pode prescindir a hipótese *dinâmica*. Com efeito, para os sequazes dessa hipótese, a matéria não é meramente passiva, mas é essencialmente dotada de atividade, em virtude da qual um corpo pode, em certas circunstâncias, mover outro corpo, *atraindo-o*. É certo que o mundo inteiro se move pela *lei da atração*; mas a *atração* não é o *primeiro* motor, nem é o motor *suficiente* do nosso sistema solar. Não é o *primeiro* motor; porquanto, a força de *atração*, de que é dotada a matéria, não está sempre e necessariamente *em ato*, mas, pelo contrário, tende para o repouso das partes numa única massa, e por isso, é indiferente para o ato e para a potência, e, não contendo em si a razão da passagem da potência para o ato, exige e supõe uma causa que a determine e mova. Não é o motor *suficiente* do nosso sistema solar; porquanto, esse sistema deve ser mantido em equilíbrio e regulado nos seus movimentos por duas forças — uma *centrípeta* (sem a qual não haveria unidade no sistema) e outra *centrifuga* (sem a qual todos os corpos confundir-se-iam numa única massa), e se a força *centrípeta*, da qual deriva a atração, pode dizer-se essencial à matéria, não se pode dizer essencial a força *centrifuga*, a qual por isso, deve ser acrescentada e unida por um motor estranho e superior à própria matéria.

Dizem que esse argumento, se prova a existência de um Ente superior ao mundo e causa de todo o movimento, não prova a existência de um Deus tão perfeito, como o concebem os espiritualistas. — Respondemos que o nosso argumento, embora não provasse senão a *existência* de um Ser supremo, já teria alcançado o seu fim, que é o de demonstrar a mesma *existência*, e não a *natureza* do Ente supremo. São duas questões distintas. — Todavia devemos admitir que esse argumento, que prova a necessidade de um *primeiro Motor*, contém, *em germe*, a razão de todos os atributos da Divindade. Na verdade, se a matéria, por ser indiferente ao repouso o ao movimento, tem a razão do seu movimento não em si mas numa causa exterior, segue-se que tal causa existe fora da matéria, e por isso, é imaterial, inteligente, eterna, necessária, e infinita e única. Porquanto, o primeiro Motor, não podendo ser movido, é *todo ato*, sem mistura de potencialidade, é ato *puríssimo*, isto é, infinitamente perfeito e é único.

Os melhores naturalistas e filósofos modernos reconhecem esta verdade. Citaremos apenas *Couchy, Clarke, B. S. Hilaire, P. Janet.* No fim, ouviremos um insuspeito, *Rousseau.*

Couchy diz: "O único ser, que pode produzir as forças físicas, é o Ente necessário. A força é a expressão da sua vontade. As diversas forças do equilíbrio e movimento são causas secundarias. A gravitação universal, a atração dos corpos na razão inversa do quadrado das distâncias, que os separam, é uma lei que exprime a vontade divina" (*Comptes rendus hebd. de l'Acad. des sciences*, t. XXI, Paris, 1845).

Clarke, discípulo de *Newton*, falando da *atração*, de que depende todo o movimento dos corpos celestes, escreve: "Ela pode ser o efeito de um impulso, mas não pode ser material, é antes o efeito de uma causa imaterial" (*Physica de Rohault*, trad. por *Clarke*, II, c. XI).

Barthèlemy Saint-Hilaire diz: "Concebe-se que a matéria siga hoje as leis infalíveis, que a regem, e conserve uma regularidade eterna; mas foi necessário um impulso primitivo, que ordenou tudo para a inexaurível serie dos tempos. Até as anomalias, que oferece o admirável sistema dos céus, atestam a presença imanente e indefectível d'Aquele que os fez. O sobrenatural está em tudo... Só é necessário que a ciência se resigne a resolver certos problemas por outros meios, que não sejam os de uma experiência impossível; e o da origem de todas as coisas é um desses problemas, a que só se renuncia por timidez, pensando que se pratica uma reserva prudente. *A questão da origem é inevitável*, e de nada valeria querer iludi-la". (*Journal des Savants*, 1862, p. 607).

P. Janet diz: "A experiência não mostra senão que um corpo é movido por outro, e este por outro, e isto ao infinito. Ora, se fora dessa cadeia não existe uma causa motora, teremos uma série de movimentos sem causa e sem razão" (*Le matérialisme contemporain*, 1875, p. 58).

Rousseau escreve: "Vejo a matéria ora em movimento, ora em repouso; daí concluo que nem o repouso nem o movimento lhe são essenciais. Mas o movimento, sendo uma ação, mostra ser efeito de uma causa... Conceber a matéria produtora do movimento é conceber um efeito destituído de causa... Não é evidente que, se o

movimento fosse essencial à matéria, um não poderia separar-se da outra, mas estaria sempre unido com ela, conservando-se sempre no mesmo grau, sempre o mesmo em cada uma das partes, não poderia aumentar nem diminuir, e não se poderia conceber a matéria em repouso?!... Quando me dizem que o movimento não é *essencial* à matéria, mas *necessário*, pretendem embaraçar-me com palavras, que poderiam facilmente confutar-se, se tivessem algum sentido. Porque o movimento da matéria — ou deriva da própria matéria, e então lhe é essencial, — ou deriva de uma causa extrínseca, e já não é necessário à própria matéria, senão enquanto a causa motora atua nela" (*Emilio*, t. III).

Na *Cosmologia geral* também desenvolvemos esse ponto.

b) No mundo não só existe o movimento local, mas também o movimento *espiritual*; e este, como aquele, supõe e exige necessariamente a existência de um primeiro motor imóvel. Na verdade, se refletirmos em nós mesmos, percebemos que a nossa alma também se move, enquanto passa continuamente da potência para o ato. O ato é um complemento, uma adição que aperfeiçoa a potência. Ora, esse ato não pode ser e não é extraído do fundo da potência, porque ninguém dá o que não tem; mas deve provir de um agente extrínseco, de um motor, que possua *atualmente* o que falta a potência o que seja capaz de lh'o comunicar. Esse motor é a própria alma, que se move a si mesma enquanto uma faculdade, que está *em ato*, move uma outra, que está em *potência*. Todavia a alma não pode ser o *primeiro* motor. O primeiro ato da faculdade, que move todas as outras, não pode ser o efeito do impulso das outras faculdades, que estão em potência, mas deve ser o efeito de um motor distinto e superior â própria faculdade. Esse motor — ou é o primeiro Motor, — ou é um motor intermédio, movido, finalmente, por esse primeiro Motor imóvel.

Esse argumento, que se refere ao movimento da alma humana em geral, conserva toda a sua força, quando se refere ao movimento da *inteligência* e da *vontade*.

a) Dá-se o movimento na *inteligência*. Ainda que a inteligência mova à vontade, e esta mova aquela, contudo, por ser absurdo o processo ao infinito, devemos admitir que o primeiro ato da inteligência precedeu o primeiro ato da vontade. Diz S. Tomás: "Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis" (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 1, ad 3). Mas de que modo passa a inteligência da potência para o ato? Espontaneamente? Não; porque faltaria a razão suficiente da passagem. Pela ação do objeto inteligível? Também não; porque, sendo esse objeto formado pela inteligência agente, a ação do objeto é *posterior* à da inteligência. A causa motora deve ser superior ao objeto e a sujeito, ao inteligível e ao inteligente; e essa causa é Deus. Aristóteles, ainda que pagão, exprime esta verdade nas seguintes magníficas palavras: "Quod est principium motus in anima? Patet vero, quemadmodum in universo est Deus, sic etiam in anima; moventur enim omnia ab inexistente in nobis Numine. Intellectus autem principium non intellectus sed praestantius quidpiam est. Quid autem et scientia praestantius est et ratione, nisi Deus? (*Moral. Eudem.*, 1. 7, c. 14). De onde se vê a verdade do aforismo: *eu penso; logo, Deus existe*.

b) No mundo existem muitas e diversas *causas eficientes*. Estas causas estão por tal modo subordinadas entre si, que formam uma serie, na qual uma depende de outra, a inferior é *efeito* da superior. Ora, nesta série de causas *eficientes*, deve existir uma causa *primeira*, que seja só causa e não *efeito*, que seja causa de todas as causas; visto que, se não existisse uma causa *primeira*, não poderiam existir, como existem, as causas *segundas*, pois as causas *segundas* são *efeitos*, e todo o efeito exige necessariamente uma causa proporcionada. A causa *primeira* é Deus. Logo, existe Deus.[1]

---

b) Não só o ato da inteligência, mas também o da *vontade* exige e supõe a existência de um primeiro Motor. A vontade é movida necessariamente pelo bem absoluto. Esse movimento provoca uma tendência *universal*, *necessária*, *indestrutível*. Ora, um efeito, dotado de semelhantes qualidades, como é essa tendência, não pode derivar de uma causa imaginaria ou fantástica, mas deve derivar de uma causa real e objetiva, que deve identificar-se com o próprio bem absoluto; porque todo o efeito supõe uma causa proporcionada. Ora, o bem absoluto é Deus. Logo, Deus existe.

Como se vê, o princípio — *tudo o que se move é movido por um motor distinto e, em última análise, imóvel* — é muito fecundo e serve para a inteligência e resolução de inumeráveis problemas.

1 Os *materialistas*, para destruírem a força desse argumento, recorrem a uma serie *infinita* de causas *eficientes*, das quais uma produza outra, sem sermos obrigados a admitir uma *primeira* causa *eficiente*.

O recurso é vão. Porquanto, essa serie infinita, embora fosse *possível*. estaria disposta ou em linha *reta*, ou em linha *circular*. Ambas as hipóteses são absurdas. — É absurda a *primeira*; porque, se estivesse disposta em linha *reta*, de modo que a causa inferior fosse produzida pela superior, essa serie não teria uma causa *primeira* (porque o infinito não tem principio). Não tendo uma causa *primeira*, não teria a *segunda*, nem a *terceira*, nem causa alguma; visto que numa série de causas, dispostas em linha *reta*, a inferior não pode existir sem a superior. Logo, deve admitir-se, fora desta série, uma causa primeira. — É absurda a segunda hipótese. Na verdade, se a serie *infinita* das causas *eficientes* estivesse disposta em linha *circular*, um e o mesmo ente seria causa e efeito de outro ente. Na verdade, suponhamos uma linha *circular*, formada por a, b, c, d... É evidente que, sendo a causa de b, b de c, c de d, d de a, d seria causa e efeito (ainda que remoto) de a; o que é absurdo.

Os adversários dizem que a *primeira* causa *eficiente* é a *matéria*.

Esta asserção também é absurda. Porquanto, como provamos, a matéria não é nem pode ser eterna, mas foi produzida, e por isso, não pode ser a causa *primeira* de todas as coisas.

Note-se a diferença entre este e o precedente argumento. Aqui, Deus considera-se como a causa *eficiente* de tudo o que existe; além, Deus considerou-se

c) Os entes visíveis são todos *contingentes*, isto é, existem mas podiam deixar de existir. Se são *contingentes*, foram produzidos por outro ente; porque o *contingente*, podendo existir e deixar de existir, não contém em si a razão suficiente da própria existência. Este outro ente, que produziu o *contingente*, ou é também *contingente*, ou é *necessário*. Se é *necessário*, é Deus. Se é *contingente*, foi produzido por outro, e este por outro, até se encontrar inevitavelmente o ente *necessário*; porque, se não existisse o ente *necessário*, não poderia existir nenhum ente *contingente*, pois repugna uma serie de entes *dependentes* sem um *primeiro*, de que todos dependam. Logo, existe Deus.[1]

d) Os entes criados, embora possuam todos uma perfeição *finita*, não a possuem todos no mesmo grau, mas um é *mais* perfeito, e outro o é *menos*. Isto mostra que a perfeição das criaturas é *participada*; porque, se o não fosse, não haveria razão porque numa criatura a perfeição fosse *maior*, e noutra *menor*. Sendo *participada*, a perfeição das criaturas deve derivar de um ente, e de um ente, que a possua pela *sua própria essência*. Ora, a perfeição, que um ente possui pela sua *própria essência*, deve ser *infinita*; porque, se fosse *finita*, seria *participada*. Logo, existe um ente *infinitamente* perfeito, de que derivaram, como de um oceano imenso, as

---

também como causa *final* de todas as coisas, enquanto tudo tende para Deus, como Ente infinitamente inteligível e amável.

1 Em poucas palavras: o mundo é *contingente*. Ora, o ente *contingente* depende do ente *necessário*. Logo, existe um ente *necessário*. O ente necessário é Deus. Logo, existe Deus.

Vacherot afirma muitas vezes (sem nunca o demonstrar) que o mundo, se é *contingente* na *aparência*, é *necessário* e *absoluto* na *realidade*. — Essa afirmação é absurda. O mundo, como demonstramos na *Cosmologia geral*, é *essencialmente contingente* no seu conjunto e em cada uma das suas partes.

Kant diz que a prova, deduzida da idéia do ser *necessário*, não tem valor; porque, como a prova *ontológica*, passa da ordem *ideal* para a *real*, apoiando-se num princípio meramente *subjetivo*, que é o de *causalidade*.

Rejeitamos com *Kant* a prova *ontológica* acerca da existência de Deus, mas negamos que a prova *cosmológica* se reduza à *ontológica*. Na verdade, a prova *cosmológica* não consiste, como pensa *Kant*, em deduzir da *idéia* de um ser *necessário* à sua existência *real*, mas em deduzir da existência *real* dos seres *contingentes* a existência *real* do ser *necessário*, que é Deus. — Além disso, negamos que o princípio de *causalidade* seja meramente *subjetivo*; ele é também, e primeiramente, *objetivo*, porque não é lei do nosso espírito, senão porque é lei das coisas.

muitas e diversas perfeições das criaturas. O ente *infinitamente* perfeito é Deus. Logo, existe Deus.[1]

e) A inteligência humana conhece verdades *absolutas* e *necessárias*, tanto da ordem *especulativa* como da *pratica*. Tais verdades devem ter uma *razão suficiente*. Esta *razão suficiente* não se encontra nos *seres criados*, nem na própria *inteligência humana*. Não se encontra nos *seres criados*; pois estes, sendo *relativos* e *contingentes*, não podem produzir o *absoluto* e o *necessário*. Nem se encontra na *inteligência criada*; pois esta não forma as verdades *absolutas* e *necessárias*, descobre-as apenas e recebe-as como regra do seu pensamento. Logo, a *razão suficiente* daquelas verdades deve encontrar-se numa *inteligência absoluta* e *necessária*; pois elas são entidades *ideais*, *absolutas* e *necessárias*. A inteligência *absoluta* e *necessária* é a de Deus. Logo, existe Deus.[2]

---

1 Em poucas palavras: os entes criados são todos *finitos*. Ora, a existência dos entes *finitos* supõe necessariamente a existência do ente *infinito*. Logo, existe o ente *infinito*. O ente *infinito* é Deus. Logo, existe Deus.

Objetam: a diversidade das perfeições, que se encontram nos seres finitos, não demonstra a existência de um ente infinito.

A objeção já está refutada no texto. Entre os seres finitos, um é *mais* ou *menos* perfeito que o outro. Ora, uma coisa diz-se *mais* ou *menos* perfeita, enquanto *mais* ou *menos* se aproxima de um ente *absolutamente perfeito*: assim uma fotografia diz-se *mais* ou *menos* perfeita, enquanto *mais* ou *menos* se aproxima do original, que é uma coisa *absoluta*. Logo, deve existir um ente *absoluta* e *infinitamente* perfeito, que seja a causa das *várias* e *limitadas* perfeições, que se encontram nas criaturas. — O *relativo*, que se não refira ao *absoluto*, é uma contradição.

2 É certo que, além da ordem *física*, composta de substâncias materiais, existe uma ordem *lógica*, composta de verdades *necessárias*, *absolutas*; porquanto, estas verdades não podem ser formadas nem mudadas pela nossa inteligência. Essa faculdade limita-se a descobri-las, e descobre-as como independentes de toda a experiência e de todo o pensamento criado. Logo, ou devemos negar a verdade do princípio de *razão suficiente*, ou deve existir uma inteligência *necessária* e *absoluta*, em que estas verdades encontram o seu fundamento. Ora, o princípio de *razão suficiente* é verdadeiro. Logo, deve existir uma inteligência *absoluta* e *necessária*, que é a de Deus.

Nem se diga que, nesse argumento, passamos da ordem *ideal* para a *real*. Porquanto, as verdades *absolutas* e *necessárias* são *objetivas*; pois, como dissemos, elas são verdades independentemente do nosso pensamento, não podemos formá-las nem as mudar, são sempre o que são. embora não pensemos nelas e as contestemos. Sendo *objetivas*, devem encontrar na *realidade* um fundamento. Esse fundamento não se encontra nas coisas mutáveis, nem na inteligência criada. Logo, deve encontrar-se num Ente *necessário* e *eterno*, em Deus.

13. Argumentos físicos. — Os argumentos *físicos* baseiam-se em que, se existe uma ordem maravilhosa no mundo e nas operações dos agentes *irracionais*, deve existir um ordenador infinitamente sábio e poderoso.

a) Uma ordem maravilhosa e constante existe entre as muitas e diversas substâncias, que compõem o universo. Esta ordem exige uma causa infinitamente sabia e poderosa; pois só essa causa, — por ser *infinitamente sabia*, podia conhecer a natureza de todas as substâncias e o posto de cada uma delas no plano da criação, e escolher as leis mais aptas para a constância e regularidade da mesma ordem; — e, por ser *infinitamente poderosa*, podia executar esse plano. A causa infinitamente *sabia* e *poderosa* é Deus. Logo, existe Deus.[1]

b) Não só a ordem, que existe no universo, mas também a que existe nas operações de cada agente *irracional*, proclama a existência de uma inteligência soberana e infinita. Há verdade, todo o agente *irracional*, nas suas operações, tende para um fim, empregando para isso os meios mais eficazes, e executando um plano com maravilhosa exatidão, constância e uniformidade. Este fim, esta escolha de meios e este plano, devem ser efeitos de uma inteligência *infinita*; porque só uma inteligência *infinita* podia determinar a cada agente *irracional* um fim proporcionado, modelar planos complicados e ao mesmo tempo

---

1 Não insistimos nesse ponto: porque na *Cosmologia geral* provemos que a ordem *física*, com as suas *leis*, é efeito de uma inteligência *infinita*.

Kant diz: à ordem *física* é efeito de uma inteligência, mas não de uma inteligência *infinita*. Logo, não demonstra a existência de Deus.

O que dizemos no texto mostra a falsidade da afirmação de *Kant*. — Além disso, a inteligência, que estabeleceu a ordem no mundo, só podia ser a do Ente, que *criou* o próprio mundo. Ora, o ente, que *criou* o mundo, deve ter um poder *infinito*. O ente, dotado de poder *infinito*, deve ter uma natureza *infinita* e por isso, uma inteligência *infinita*.

Os materialistas objetam: esta ordem e regularidade, que existe em todo o universo e em cada substância, não é efeito de uma causa inteligente e deliberada, mas é obra do *acaso*.

Resposta. O *acaso*, sendo *privação* de inteligência e deliberação, é *nada*. Ora, é absurdo dizer que o *nada* produziu a *realidade*. Logo, a ordem, que existo no mundo, sendo uma *realidade*, não foi produzida pelo *acaso*, mas por um Ente real, infinitamente sábio e poderoso.

perfeitos, e, para os realizar, servir-se dá forças cegas da natureza. A inteligência *infinita* é própria de Deus. Logo, existe Deus.[1]

14. Argumentos morais. — Os argumentos *morais* fundam-se em que, — *a)* se existe uma lei *moral*, deve existir um legislador, — *b)* se todos os povos admitiram a existência de um Ente supremo, Este deve existir.

a) A consciência atesta-nos que temos gravada no nosso coração uma lei moral, a qual não nos podemos subtrair, e que o cumprimento dessa lei produz tranquilidade, assim como a sua transgressão causa remorso. Ora, a existência desta lei, como a respectiva sanção, supõe a existência de um legislador. Este legislador não pode ser o próprio homem; aliás seria inexplicável o sentimento da nossa dependência de um poder superior. Logo, deve ser um Ente superior ao homem e dotado de virtude ou poder *infinito*; porque só um ente infinitamente poderoso podia gravar no coração dos homens essa lei. O Ente superior, de que o homem depende e a que deve obedecer, é Deus. Logo, existe Deus.[2]

b) Todos os homens, em todos os tempos e em todos os lugares, reconheceram e admitiram a existência de um Ente supremo. Este consenso unanime, constante e universal, não pode ser efeito do *erro*; pois o *erro* é causa de discórdias, é mutável e particular. Logo, é efeito da *verdade*; porque só a *verdade* é unanime, constante e, universal, e só ela pode levar os homens a mortificar as paixões e renunciar a própria vontade, para se sujeitarem a vontade de um Ente supremo. Logo, existe Deus.[3]

---

1 Também esse ponto acerca da *finalidade* nas operações dos agentes *irracionais* foi suficientemente tratado na *Cosmologia geral*.

2 Esse argumento, apresentado também por *Kant* para a demonstração da existência de Deus, será mais desenvolvido na *Moral*.

Aqui, apenas advertimos que a existência da lei *moral* considera-se como um *fato experimental*, atestado pô-la consciência. Provado o fato da existência da *lei*, legitimamente deduz-se a existência de um *legislador*.

3 O consenso do gênero humano, relativamente a *existência* de um Ente supremo, não podia ser mais constante, nem mais universal. Essa crença num Ente supremo podia ser e foi desfigurada por muitos erros; mas conservou sempre o fundo intacto. Muitos povos ignoraram e ignoram ainda a *essência* de Deus, mas nenhum ignorou ou ignora a sua *existência*.

Cicero disse: "Não existe povo algum, por inculto e selvagem, que não tenha fé em Deus, embora lhe não conheça a essência." (*De nat. Deor*. I, 17).

Quatrefages escreve: "Obrigado pelo meu ensino a passar revista a todas as raças humanas, procurei o *ateísmo* tanto entre os povos mais selvagens, como entre os mais civilizados. *Não o encontrei em parte alguma, a não ser nalgum indivíduo ou escola muito limitada*, como se viu na Europa no século passado e como se vê ainda no presente" (*L'espèce humaine*, p. 355, Paris, 1877)... É noutro lugar não se exprime menos claramente: "Pouco a pouco fez-se a luz, e os povos da *Austrália* e da *Melanesia*, os *Boschimans*, os *Otentoles*, os *Cafres*, os *Bechuanas*, foram eliminados do número dos povos ateus e reconhecidos como religiosos" (*Rapport*, p. 410).

De resto, os *Anais da propagação da Fé* provam, com razões claras e baseadas na experiência, que povos ateus não passam de um mito.

*

Objetam: a crença de todos os povos na existência de um Ente supremo derivou da *ignorância*, ou da astúcia dos *sacerdotes*, ou da prepotência dos *legisladores*, ou do *medo*, ou dos *prejuízos*.

Resposta: a crença unanime de todos os povos em Deus não derivou — a) nem da *ignorância*, — b) nem da astúcia dos *sacerdotes*, — c) nem da prepotência dos *legisladores*, — d) nem do *medo*, — e) nem dos *prejuízos*.

a) Não derivou da *ignorância*. Porquanto, o estudo das causas naturais é o meio mais fácil e eficaz para se conhecer a existência de Deus; visto que essas causas, sendo *secundarias, contingentes, imperfeitas*, exigem uma causa *primeira, necessária, perfeitíssima*, que é Deus.

A experiência confirma a tese. Na verdade, os maiores naturalistas são os mais convencidos e entusiastas adoradores de Deus. — Citaremos apenas os testemunhos de *Linneu* e *Kepler*.

Linneu escreve: "Quando acordei, Deus *eterno, imenso, omnisciente, onipotente*, acabava de passar. Vi-o ao longe, e fiquei profundamente maravilhado. Segui os vestígios de seus passos, através das obras da criação, e por toda a parte, mesmo nas mais pequenas coisas, que poder! que sabedoria! que inefável perfeição! O sol e todo o sistema planetário, imenso, incalculável, apareceram-me suspensos pelo Primeiro Motor, Causa das causas, Governador e Conservador do universo. Todas as coisas são, pois, testemunho da sabedoria divina; a beleza, a harmonia, as justas proporções das criaturas proclamam o poder do grande Deus" (*Syst. de la Nat.* p. 10).

Kepler conclui a sua obra, intitulada "*Os quatro livros da harmonia celeste*", por estas sublimes palavras: "E agora só me resta levantar as mãos e os olhos para ao céu, e dirigir ao Autor de toda a luz a minha humilde oração: Ó Vós, que, pelos esplendores sublimes que derramastes sobre toda a natureza, elevais os nossos desejos até a divina luz da vossa graça, sede bendito! Senhor e Criador de todas as consolações, que experimentei no êxtases, a que me elevou a contemplação da obra das vossas mãos, eis acabado este livro, que contém o frueto do meu trabalho e de toda a inteligência, que me destes. Proclamei diante dos homens toda a grandeza das vossas obras, mostrando-lhes, na medida das minhas forças, a sua imensa perfeição. Esforcei-me por chegar até a verdade, por a conhecer o mais perfeitamente possível, e, se me escapou

ARTIGO III
A existência de Deus e o ateísmo

15. Ateísmo. — *Ateísmo* é o erro dos que não reconhecem ou negam a existência de Deus.

16. Divisão do ateísmo. — O *ateísmo* divide-se em *prático* e *teorético*. — O *prático* é o erro dos que, embora afirmem a existência de Deus com a *razão*, negam-na com os fatos, pois vivem, como se

---

alguma coisa indigna do Vós, fazei que a conheça para a eliminar. Ter-me-ei deixado seduzir pela presunção, na presença da beleza maravilhosa das vossas obras? Terei eu procurado a minha glória entre os homens, levantando este monumento, que só devia ser consagrado a vossa honra? Ah! se assim foi, tende piedade e misericórdia de mim, e concedei-me a graça de que o meu trabalho não produza mal algum, mas concorra para a glorificação do vosso Nome e para a salvação das almas".

Os mesmos sentimentos encontram-se nos escritos dos mais celebres naturalistas, como *Copernico, Galileu, Newton, Jussieu, Cuvier, Agassiz, Biot, Buffon, Lavoisier, Brongniart, Blainville, Bertholet, Gay-Lussac, Elie de Beaumont, Thénard, Réaumur, Barande, Milne-Edwards, Dumas, Chevreul, Liebig, Flourens, Quatrefages, Pasteur*, etc. Nem admira; porque, como diz *Herschel*, "quanto mais se estende o campo da Física, tanto mais numerosas e inconcussas se tornam as demonstrações da existência eterna de uma inteligência criadora e onipotente; os geólogos, os astrônomos, os naturalistas trouxeram todos a sua pedra para esse grande templo da ciência, — templo levantado ao próprio Deus". — Não nos cansaremos de repetir com Bacon; "A pouca ciência afasta de Deus, a muita conduz a Ele".

b) Não derivou da astúcia dos *sacerdotes*; pois a instituição dos *sacerdotes* é *efeito*, e não *causa*, da crença universal na Divindade.

c) Não derivou da prepotência dos *legisladores*. Os legisladores basearam as leis na própria crença religiosa dos seus povos. — Além disso, os povos não teriam aceitado, ao menos em toda a parte, uma crença, que é contrária a todas as paixões. — Finalmente, as leis variam em todos os povos, mas a crença em Deus foi sempre a mesma por toda a parte.

d) Não derivou do *medo*. Na verdade, esse *medo* ou era conforme com a razão, ou não. Se não era conforme com a razão, não podia produzir a crença em Deus; pois essa crença é universal e constante, e um efeito universal e constante não pode derivar de uma causa particular e mutável, como é o *medo*. Se era conforme com a razão, esse *medo* já supunha a crença em Deus; pois ninguém tem *medo* de um ente, que se não conhece como existente. — A verdade é que o *medo*, longe de produzir a crença em Deus, deu sempre ocasião ao *ateísmo*, pois os libertinos, *pelo fato de temer o castigo*, esforçam-se por negar a existência de Deus.

e) Não derivou dos *prejuízos*; pois os *prejuízos* variam segundo a diversidade dos povos, ao passo que a crença em Deus é universal e constante.

Deus não existisse. — O *teorético* é o erro dos que negam com a *razão* a existência de Deus.

17. Divisão do ateísmo teorético. — O ateísmo *teorético* pode ser *negativo* ou *positivo*. — O *negativo* é o erro dos que não admitem a existência de Deus, porque o não conhecem. — O *positivo* é o erro dos que, tendo conhecido a Deus, estão *séria* e *sinceramente* convencidos de que Ele não existe.

18. O ateísmo prático é possível. — O ateísmo *prático* não é uma depravação da *inteligência*, mas sim da *vontade*. Ora, a nossa vontade está sujeita a depravação, e, para se entregar mais livremente as desordens, pode deixar de pensar em Deus e de Lhe prestar as homenagens da sua piedade e obediência. — Este *ateísmo* não só é *possível*, mas existe realmente.[1]

19. O ateísmo teorético-negativo não é possível nos homens adultos. — A existência de Deus, embora nos não seja *imediatamente* evidente, todavia descobre-se logo que começamos a aplicar os primeiros princípios da razão. Porquanto, sendo natural e facílimo deduzir da existência dos efeitos a existência da causa respectiva, é claro que, contemplando o universo, não podemos deixar de reconhecer uma causa, que o produziu e formou. Logo, o ateísmo *teorético-negativo* é impossível nos homens *adultos*.[2]

20. O ateísmo teorético-positivo é impossível. — É impossível que o homem esteja *séria* e *sinceramente* convencido da falsidade de uma coisa, atestada pela voz da natureza. Ora, a existência, de Deus é atestada pela voz da natureza; pois é admitida por todos os homens, em todos os tempos, em todos os Jogares, e só o que deriva da natureza

1 *Bayle* diz: "Os que não servem a Deus, e que antes o ofendem com uma vida cheia de crimes e vícios, são uma espécie de ateus, é o ateísmo dos libertinos e devassos; porque efetivamente vivem, como se não houvesse Deus, sem medo da sua Justiça, sem gratidão para com a sua Bondade, sem i-espeito para o seu Nome, sem obediência as suas leis, e, ainda que pudessem tirar Deus do seu trono para o esmagar sob os seus pés e aniquilar para sempre, não viveriam com mais licença e ousadia. São ateus pelas suas ações; conhecem a Deus com a língua, mas negam-no com os costumes; falam como crentes, mas operam como incrédulos" (*Pensées div.*, t. IV, p. 94).

2 A história contém exemplos de homens que, isolados, desde crianças, de toda a convivência social, chegaram, só pela força da razão, ao conhecimento de uma causa produtora do mundo.

se encontra em todos os homens, em todos os tempos, em todos os Jogares. Logo, é impossível que o homem esteja *séria* e *sinceramente* convencido de que não existe Deus. — A experiência confirma a tese; pois os que se dizem *ateus* são *sépticos* ou *panteístas*.[1]

21. Conseqüências do ateísmo. — O *ateísmo* é a destruição da *ciência*, da *sociedade* e da *natureza humana*.

a) É a destruição da *ciência*. Na verdade, a ciência é o conhecimento das *causas* dos seres. Ora, se Deus não existisse, os problemas mais fundamentais seriam inexplicáveis. Porquanto, — na ordem *física*, seria inexplicável a origem do mundo, da vida, da alma humana, a uniformidade e constância da ordem e das leis físicas; — na ordem *lógica*, faltaria a base da *possibilidade* das coisas, da *eternidade* e *necessidade* das essências, da *imutabilidade* da verdade; — na ordem *moral*, seria

1 O nosso século foi chamado *era do ateísmo*. É certo que alguns infelizes empregam esforços para destruir, se fosse possível, a própria idéia de Deus. *Fouerbach* diz: "Só o homem é o verdadeiro salvador! Só o homem é o nosso Deus, o nosso Juiz, o nosso Redentor". *Rénan* escreve: "Deus, a Providência, a imortalidade, não passam de palavras velhas e pesadas". A loja maçônica de Liege, em 1865, dizia: "Não só devemos colocar-nos acima de todas as religiões, mas acima de toda a crença num Deus".

Mas as pretendidas *convicções* desses desvairados não passam de *dúvidas*. O espírito nunca poderá sinceramente convencer-se de que Deus não existe e, pelo menos com as suas dúvidas, protestará sempre contra as estultas afirmações do coração. Já nos seus tempos *Sêneca* dizia: "Mentem os que dizem estar convencidos de que Deus não existe; pois, se às vezes o dizem, todavia de noite, quando estão sós, começam a duvidar".

Essas *dúvidas* acerca da existência de Deus derivam da *superficialidade* do pensamento e, sobretudo, da *corrupção* da vontade.

As *dúvidas* derivam da *superficialidade* do pensamento. A esse respeito, *Caro* escreve: "Há entre nós uma classe de espíritos cientificamente desorganizados, hábeis para compreender os fenômenos e as leis, nas diversas ordens da realidade, na natureza ou na história, mas incapazes, por causa de uma inércia sistemática, que se toma por uma força, de se elevar a concepção da *causa*, que é a razão última das leis naturais, assim como as leis são a razão dos fatos" (*L'idée de Dieu*, 1878, p. 42).

Mas as *dúvidas* derivam principalmente da *corrupção* da vontade. Não é na *inteligência*, que o ateu nega a existência de Deus ou dúvida dela, mas é no *coração*. O homem, cuja vida é pura e ordenada, nem sequer duvida da existência de Deus. Rousseau dizia: "Conservai a vossa alma num estado do desejar que exista Deus, e nunca duvidareis da sua existência". *La Bruyére* escreve: "Desejava ouvir a um homem sábio, moderado, casto o justo, que Deus não existe ou que a nossa alma não é imortal; ele falaria sem interesse. Mas esse homem não se encontra".

inexplicável a existência da lei *moral*, a virtude não teria o prêmio, nem o vício o castigo, e o bem não diferiria do mal.

b) É a destruição da *sociedade*. Porquanto, uma sociedade não pode subsistir, sem que haja fidelidade e respeito nos súbditos, desinteresse e justiça no príncipe, amor e concórdia em todos. Mas uma sociedade sem Deus é o reino da anarquia, tendo por direito a força material, e por lei o despotismo.[1]

c) É a destruição da *natureza humana*. Com efeito, se Deus não existisse, a nossa alma não seria imortal, e assim o homem seria a mais desgraçada das criaturas; porque, depois de ter sofrido tantas dores, depois de ter suspirado tanto pela felicidade sem nunca a encontrar, o nada seria a recompensa dos seus sofrimentos e o descanso das suas tendências.[2]

CAPÍTULO SEGUNDO
Essência e atributos de Deus

Sumário: — Essência de Deus, seu constitutivo e atributos. — Atributos de Deus negativos. — Atributos de Deus positivos.

ARTIGO I
Essência Deus, seu constitutivo e atributos

22. Essência de Deus. — *Essência* de Deus é o que faz com que Ele seja Deus, e se distinga de todos os outros seres.

---

1 *Voltaire* diz (*Dict. phil., a. athée*): "Eu não quereria ser súbdito de um príncipe ateu, que, se encontrasse o seu interesse em me esmigalhar, com certeza esmigalhar-me-ia. Eu não quereria, se fosse soberano, ter cortesões ateus, pois, se tivessem interesse em me envenenar, deveria tomar, todos os dias, contravenenos. É, pois, absolutamente necessário, para os príncipes e para os povos, que a idéia de um Ente supremo, criador, governador, remunerador, seja gravada profundamente em todos os espíritos".

2 Estas conseqüências do *ateísmo* são também provas, ainda que *indiretas*, da nossa tese. Contudo, *Stuart Mill* diz que não temos prova alguma, nem *seriamente provável*, para demonstrar a existência de Deus!

23. Essência física e metafísica de Deus. — A essência *física* de Deus é constituída por todas as perfeições, de que a Divindade é dotada. A *metafísica* é a perfeição fundamental, que *se concebe* como raiz e fonte de todas as outras perfeições divinas, e pela qual Deus se distingue das criaturas. — A essência *física* representa Deus como é em si mesmo; a *metafísica* exprime Deus como é em relação ao nosso modo de entender.[1]

24. A essência física de Deus consiste na infinidade.

a) Em Deus, o ser (ou a existência) não é recebido nem subsiste na essência, mas é *subsistente por si*; visto que o ser de Deus não

1 Lembramos que a essência — é *física,* quando os seus elementos constitutivos são *reais* e *concretos* (assim o *corpo orgânico* e a *alma racional* constituem a essência *física* do homem), — é *metafísica,* quando os seus elementos constitutivos são *lógicos* e *abstratos,* denotando o *gênero* e a *diferença* (assim a *animalidade* e a *racionalidade* constituem a essência *metafísica* do homem). — Da essência brotam as *propriedades.* Estas distinguem-se *realmente* da essência *física,* porque não a constituem mas resultam dela (assim a inteligência e a vontade são realmente distintas da essência *física* da nossa alma), — mas podem não distinguir-se *realmente* da essência *metafísica,* porque, ainda que não possam considerar-se como elementos *constitutivos* da essência, contudo podem identificar-se com esses elementos (assim a *imortalidade,* embora não possa considerar-se como um elemento constitutivo da essência *metafísica* da nossa alma, contudo não se distingue *realmente* da mesma essência). É claro que não podemos falar da essência de Deus, como falamos da essência das criaturas. Em Deus, a essência *física* significa e abrange toda a perfeição, que compete ao Ente infinito, sem sombra de imperfeição, — e a essência *metafísica* exclui toda e qualquer composição. Por isso, o *constitutivo* da essência *metafísica* de Deus não é uma coisa realmente distinta das outras propriedades, o a sua relação com estas deve, mais ou menos, conceber-se como se concebe a relação do ente, considerado na sua razão comuníssima, com as suas propriedades *transcendentais.*

Dizemos que a essência *metafísica* exprime Deus como Ele é em *relação ao nosso modo de entender.* Porquanto, considerando os seres criados, encontramos em cada um deles uma perfeição, que é a primeira a ser conhecida, que constitui o mesmo ser numa determinada espécie, distinguindo-o de todos os outros, e que é a raiz e a fonte de todas as outras perfeições. E, como subimos ao conhecimento de Deus por meio das criaturas, procuramos encontrar em Deus essa perfeição *primeira, característica e radical*; embora na essência de Deus, como é em si mesma, não se encontre atributo algum, que seja anterior aos outros atributos e de que estes fluam. — Esse modo de entender a essência de Deus é o resultado da limitação da nossa inteligência; não podemos entender o infinito senão por partes, e, ainda assim, com muita imperfeição. Todavia, a própria inteligência emenda ou explica o seu modo de ver; pois que, depois de ter considerado um atributo divino, como fundamento dos outros, prova que, em Deus, não só não há distinção alguma entre a essência e os atributos, mas nem sequer entre os mesmos atributos.

se distingue da sua essência, e o que não se distingue de uma coisa, não pode ser recebido nem subsistir nela. Ora, o ente, cujo ser não é recebido nem subsiste na essência, é necessariamente infinito; porque o ser é limitado ou finito só porque e quando é recebido numa certa e determinada essência. Logo, Deus é infinito, isto e, a essência *física* de Deus consiste na *infinidade*.[1]

1 Desenvolvamos esse argumento. Uma substância, como dissemos na *Ontologia*, pode *subsistir*, ou *existir em si*, por dois modos: ou porque é a existência, ou porque *tem* a existência. No primeiro caso, a existência (ou o ser) não é recebida na essência, ou natureza, como na sua potência proporcionada, e por isso, é ato puro e subsistente por si; — no segundo, a existência (ou o ser) é recebida na essência, como ato e princípio de subsistência, e por isso, não é ato puro, nem subsiste por si, mas subsiste na essência, como na sua potência. Ora, em Deus, a essência e o ser, ou a existência, não se distinguem *realmente*, porque o ser não é acidental, mas é essencial à essência divina; porque esta é *essencialmente* existente. Se o ser não se distingue *realmente* da essência divina, Deus, assim como é a sua essência, isto é, a sua Divindade, assim também é o seu próprio ser, ou a sua própria existência. Mas o ser, que não se distingue da essência, não é recebido na própria essência; porque o ser, que é recebido na essência, deve necessariamente distinguir-se desta, como o ato se distingue necessariamente da potência (assim a cor, recebida numa parede, distingue-se da própria parede). O ser, que não é recebido numa essência, não é limitado ou determinado a uma certa espécie; visto que o ser entanto só limita ou se determina a uma certa espécie, enquanto é recebido numa certa potência ou natureza (assim o ser *humano* é limitado ou determinado a uma certa espécie, e não a uma outra, porque é recebido na *essência* ou *natureza humana*). Portanto, o ser, que não é recebido numa essência, não é limitado ou circunscrito, mas é ilimitado ou infinito. E, como o *ser*, por ser *ato*, indica e é *perfeição*, segue-se que o ser subsistente por si é a perfeição subsistente, ilimitada, infinita; do modo que não há nem pode conceber-se entidade, perfeição, atributo, que esse ser não possua, assim como a alvura, se fosse subsistente em si, havia de conter tudo o que tem razão de alvor. Deus, portanto, sendo o ser subsistente por si, é infinito na sua perfeição, É o raciocínio do Doutor Angélico, quando diz: "Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non babeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habeant. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit" (*Sum. Theolog.*, p. I, q. 4, a. 2). — Mais adiante acrescenta: "Cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipso sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus" (*Ibid.*, q. 7, a. 1). E, noutro lugar: "Deus est infinitus: quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum

b) A essência *física* de Deus é constituída por todas as perfeições, de que a Divindade é dotada. Ora, as perfeições, de que a Divindade é dotada, são *infinitas*; visto que Deus, sendo *imutável* e *necessário*, deve possuir todas as possíveis perfeições; pois, se Lhe faltasse alguma, seria, com relação a esta, *mutável* e *contingente*, e por isso, dependeria de uma causa. Logo, a essência *física* de Deus consiste na *infinidade*.

c) Se as perfeições, que constituem a essência *física* de Deus, fossem *finitas* ou *limitadas*, essa limitação deveria provir — ou de uma causa *extrínseca*, — ou da índole da própria essência divina, em que as perfeições são recebidas. Ora, não pode provir — nem de uma causa *extrínseca*, porque Deus, sendo a Causa *primeira*, não depende de outra causa, — nem da índole da própria essência divina, porque esta, sendo perfeita por *si mesma*, e não por *participação*, não pode deixar de possuir a plenitude da perfeição. Logo, as perfeições, que constituem a essência *física* de Deus, são *infinitas*. Logo, a essência *física* de Deus consiste na *infinidade*.[1]

---

in natura speciei humanae, et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturae. Esse autem Dei, quum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet" (*De Pot.*, q. 1, a. 2).

1 A *infinidade* de Deus *indiretamente* demonstra-se pelo fato de se não encontrar n'Ele nenhuma das causas, que limitam as criaturas. Na verdade, as criaturas, que são compostas de *matéria* e *forma*, são limitadas, porque a forma limita a *matéria*, quando a determina a constituir uma certa espécie e não outra, — e a *matéria* limita a *forma*, tornando-a singular e *indivídua*. Ora, Deus não podo ser limitado Desse modo: porque, como provaremos daqui a pouco, não é composto da *matéria* e *forma*. — Às criaturas todas pertencem a um certo *gênero* e a uma certa *espécie*, e por isso, são limitadas, porque não possuem as perfeições próprias dos outros gêneros e das outras espécies. Ora, Deus, sendo o ser *necessário*, *imutável* e *independente*, transcende todos os gêneros e todas as espécies. — As criaturas todas são compostas de *essência* e do *ser*, ou *existência*, e por isso, são limitadas, porque o *ser*, sendo recebido numa essência *finita*, como é a essência da criatura, não pode deixar de ser *finito*. Ora, como dissemos, o *ser* divino, *existindo* por assim o exigir a sua *essência*, subsiste por *si* e não é recebido numa essência, que o limite. — As criaturas são limitadas pelo *espaço* o pelo *tempo*. Deus, por ser *imenso*, não é limitado pelo *espaço*, e, por ser *eterno*, não é determinado pelo *tempo*. Logo, Deus é *infinito*. — S. Tomás prova a mesma verdade, dizendo que Deus é *infinito*; porque a razão da limitação num ente deriva ou da *causa* do próprio ente ou da *essência*, em que o ser é recebido, mas Deus não tem causa e o seu ser não é recebido na essência, mas, como provamos, é subsistente por si. Eis as suas palavras: "Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est... Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter *causa* illius esse, vel *receptivum* ejus. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia

ipse necesse est esse per seipsum: nec esse eius est receptivum, quum ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus" (*C. Gent.*, lib. I, e. 43).

*

Os erros acerca da *infinidade* de Deus podem reduzir-se a três.

a) Uns escritores, não entendendo por *infinito* senão a *quantidade*, disseram que Deus não é infinito, porque uma *quantidade infinita* repugna.

Essa opinião refuta-se, negando o *suposto*. A *infinidade*, que se atribui a Deus, não é de *quantidade*, mas sim de *perfeição*.

b) Outros, como *Locke*, *Hobbes*, *Robinet*, dizem que Deus é *infinito*, não *absoluta* mas *relativamente*; pois faltam-lhe muitas perfeições.

Essa opinião é absurda; porque Deus, como provamos, é *essencialmente* infinito nas suas adoráveis perfeições.

c) Outros, como *Hegel*, seguido por *Vacherot, Renan* e *Taine*, não fazendo distinção entre a idéia meramente *subjetiva* do ente em geral e o Ente necessário, nem entre o conceito de *infinidade* e o Infinito real, dizem que Deus não é um ente *real* nem *pessoal*, mas é a *categoria do ideal*.

Como é evidente, estas afirmações encerram o *panteísmo*. Um Deus ideal, formado por nós, não é Deus. — Não nos demoraremos na refutação do sistema de *Hegel*; pois o refutamos na *Cosmologia geral*, tratando do *panteísmo*. Aqui apenas acrescentaremos que as teorias de *Hegel*, servilmente copiadas ou imitadas por muitos escritores, são tidas, na própria Alemanha, naquela conta que merecem. *Schopenhauer* diz — que Hegel "*é uma cabeça medíocre, que por todos os meios quis passar por um grande filósofo*", — e que a filosofia de *Hegel*, como a de *Fichte* e de *Schelling*, é "*um* minimum *de pensamento diluído in quinhentas páginas de fraseologia nauseabunda*"!...

Deus, sendo infinito nas suas perfeições, deve possuir todas as perfeições, espalhadas nas criaturas; pois a causa *eficiente* deve possuir toda a perfeição, que se encontra no efeito. — É o processo da *causalidade*.

Mas essa posse é diversa, segundo a natureza das perfeições. Porquanto, as perfeições podem ser *absolutas* ou *mistas*.

Absolutas são as perfeições, que no seu conceito não encerram imperfeição alguma, nem se opõem a perfeições mais elevadas, como são a *vida*, a *beleza*, a *bondade*, a *sabedoria*, etc. Estas perfeições atribuem-se a Deus no próprio conceito, que exprimem, mas por um modo mais *eminente*, porque em Deus se encontram por um modo infinitamente mais perfeito e sublime do modo, porque se encontram nas criaturas, pois Deus não é *bom, santo, amável*, como é o homem. Por isso, os nomes, com que exprimimos as perfeições *absolutas* de Deus, não são *unívocos* nem *equívocos*, mas *análogos*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 5). — É o processo da *eminencia*.

Mistas são as perfeições, que, embora no seu conceito exprimam uma entidade positiva, todavia encerram alguma imperfeição e se opõem a uma perfeição mais elevada; tal é a *corporeidade*, que, embora signifique uma coisa positiva, todavia encerra alguma imperfeição (pois o *corpo*, por ser *composto*, é *dependente*, *potencial*,

25. A essência metafísica de Deus consiste na subsistência do próprio ser. — A essência *metafísica* de Deus consiste naquela perfeição, — que se concebe como raiz e fonte de todas as outras perfeições divinas, e pela qual Deus se distingue das criaturas. Ora, a *subsistência do próprio ser* é a perfeição — que se concebe como raiz e fonte de todas as outras perfeições divinas, porque, como provamos, Deus possui todas as perfeições, possíveis e imagináveis, pelo tato de ser o *próprio ser subsistente*, — e pela qual se distingue das criaturas, visto que Deus é o Ente infinito, porque *é* o próprio ser subsistente, e as criaturas são finitas, porque *têm* o ser recebido numa determinada essência. Logo, a essência *metafísica* de Deus consiste na *subsistência do próprio ser*.[1]

---

finito, etc.) e se opõe a uma perfeição mais elevada, que é a *espiritualidade* (pois o *espírito* é mais nobre que o *corpo*). Estas perfeições não se atribuem a Deus no seu próprio conceito, mas só *eminentemente*, enquanto atribuímos a Deus toda a entidade, que essas perfeições encerram, e afastamos d'Ele toda a imperfeição, de que as perfeições estão coroadas. — É o processo da *exclusão*.

Daí se vê que o processo da *exclusão* é, para nós, o mais natural, para nos elevarmos ao conhecimento de Deus. Porquanto, devemos afastar de Deus — não só as perfeições criadas, que no seu próprio conceito indicam alguma imperfeição, — mas também todo o limite de que estão cercadas as perfeições criadas, que no seu conceito não encerram alguma imperfeição. Desse modo, mas sabemos o que Deus não é, do que o que Ele é.

Todavia, esse processo, — além de manifestar a perfeição infinita de Deus, pois o Ente, de que se afasta toda a imperfeição, é perfeitíssimo, — subministra-nos um verdadeiro conhecimento de Deus, pois tanto melhor conheceremos um ente, quanto mais o distinguirmos de todos os outros seres. — Deus, pois, não é absolutamente *incognoscável*, como pretende *H. Spencer*.

1 A conclusão é certa, e é uma conseqüência dos princípios expostos no número anterior. O ser divino, pelo fato de não ser recebido em nenhuma essência ou potência, não tem limites, encerra uma perfeição absoluta sem sombra de imperfeição. Repetimos com S. Tomás: "*Ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 2). Sendo subsistente, o ser divino distingue-se das criaturas, que não *são* o ser, mas *têm* o ser, recebido numa determinada potência ou essência e por isso, limitado a uma certa espécie. Como o ser é *ato*, o ser que não é recebido numa potência, mas que é ato *puro*, é necessariamente infinito ou ilimitado; ao passo que o ser, que é recebido numa potência, é limitado por ela. Por isso, não só pode dizer-se que o *constitutivo* da essência divina consiste em que Deus *é o ser subsistente por si*, mas também pode dizer-se que esse *constitutivo* consiste em que Deus *é ato puríssimo, não recebido em nenhuma potência*. As expressões são sinônimas. — Concluímos — que a razão formal e intrínseca, pela qual Deus é

único, eterno, infinito, é porque Ele é o próprio ser subsistente, é ato puríssimo, cuja essência é constituída pelo próprio ser, — e que, pelo contrário, a razão, pela qual as criaturas são multiplicáveis, imperfeitas, finitas, é porque têm o ser recebido na essência, e por isso, são compostas de potência e de ato, de essência e de ser.

Sendo Deus o próprio ser subsistente, o nome mais próprio de Deus é Jeová, que significa: qui est — Aquele que é. Porquanto, os nomes significam a forma ou essência das coisas. Ora, em Deus, a essência identifica-se com o ser, isto é, o ser é a sua própria essência, de modo que a pergunta: *o que é Deus*? podemos responder: *Deus é o próprio ser — Deus est ipsum esse*. Logo, o nome *Qui est* é muito próprio de Deus. Com efeito, de nenhuma criatura podemos dizer que ela é o próprio ser; porque o *ser*, nas *criaturas*, não é a *essência*, nem é um *predicado essencial*, mas é distinto da essência, embora seja recebido nela e por isso, os nomes, que significam as coisas criadas, exprimem a essência, e não e ser, assim *homem* exprime a essência de um indivíduo, isto é, a *humanidade*, mas não exprime o *ser* ou a *existência* desse indivíduo, que poderia não existir. Escutemos S. Tomás: "Cum in omni quod est, sit considerare *quidditatem suam*, per quam subsistit in natura determinata, et *esse suum*, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata, essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas; et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus; sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua" (I *Sent*, Dist. 8, q. 1, a. 1).

E não pode deixar de ser assim. Quando digo: *Pedro é homem*, atribuo a esse indivíduo duas coisas: o *ser*, ou a *existência*, e a *natureza humana*, isto é, atribuo-lhe o ser limitado e determinado a uma certa espécie; mas quando digo: *Deus é aquele que é*, quero afirmar que Deus não é este ou aquele ente, mas que é o ser, todo o ser, o próprio ser, o ser infinito, de modo que tudo o que tem razão de ser deve encontrar-se e se encontra em Deus. Eis o sentido do nome *qui est*, que o próprio Deus manifestou a Moises. Lê-se no *Êxodo*: "Ait Moyses ad Deum: ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit mo ad vos. Si dixeriat mihi: quod est nomen eius? Quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen: ego sum qui sum. Ait: sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos" (Cap. III, vv. 13, 14). — É esse um nome mais universal e menos determinado que os outros; mas por isso, mesmo é o mais próprio. Sendo a essência divina infinitamente superior à inteligência criada, o nome mais próprio de Deus é o que melhor traduz essa transcendência e indefinibilidade, e exclui as imperfeitas determinações das criaturas. Diz S. Tomás: "Quia divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia, quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt; unde hoc nomen *qui est*, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse" (*De pot.*, q. 10, a. 1 ad 9).

Nem se diga que o nome *qui est* não é o mais próprio de Deus, porque não o distingue das criaturas, pois Deus é e as criaturas também são. Porquanto, há uma

grande diferença entre o ser de Deus e o *ser* das criaturas. O ser de Deus, por ser subsistente em si, identifica-se com a essência, e por isso, se torna indivíduo e distinto de todos os outros entes; ao passo que o ser das criaturas, por não ser subsistente em si, não se identifica com a essência, mas é recebido e subsiste na essência, e por isso, se torna indivíduo e distinto por causa da mesma essência. Portanto, o nome *qui est* é exclusivamente próprio de Deus, porque só em Deus o ser é a mesma essência, e o nome, como dissemos, exprime a essência. Ouçamos de novo S. Tomás: "Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est, quod esse huius est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae" *(De pot.*, q. 7, a. 2 ad 5).

*

Todos os filósofos concordam em que em Deus, considerado segundo o nosso modo de entender, existe um atributo constitutivo da essência divina, mas divergem na determinação daquele atributo.

Há quatro outras opiniões a esse respeito.

a) Uns dizem que o atributo *constitutivo* da essência divina é a soma atual de todas as perfeições possíveis.

b) Outros, como *Scoto*, sustentam que a essência divina não é constituída pela soma *atual*, mas pela *exigência radical* de todas as perfeições.

c) Outros, seguindo *Billuart*, afirmam que o *constitutivo* da essência divina é a *inteligência*.

d) Outros finalmente ensinam que o constitutivo da essência de Deus é a *aseidade* (*ens a se*), isto é, aquela propriedade que faz com que Deus exista *por si*, sem receber de outra causa o ser que possui.

Todas estas opiniões são inaceitáveis.

a) É inaceitável a *primeira*. Porquanto, a *infinidade* das perfeições constitui a essência *física* de Deus, mas não a *metafísica*; e aqui procuramos o *constitutivo* da essência *metafísica* de Deus.

b) É inaceitável a *segunda*. Com efeito, aquela *existência radical*, longe de constituir a essência de Deus, supõe-na já constituída.

c) É inaceitável a *terceira*. Na verdade, a *inteligência* não é a *primeira* coisa, que conhecemos de Deus, nem o distingue de todos os seres criados; pois há muitas criaturas dotadas de inteligência. — Além disso, não podemos deduzir da *inteligência* muitos atributos de Deus, como a *eternidade*, a *imensidade*, a *imutabilidade*, etc.

d) É inaceitável a *quarta*. Porquanto, a *aseidade*, embora distinga Deus das criaturas, contudo não representa o intrínseco, próximo e formal princípio, que se concebe como constitutivo da essência divina, e pelo qual Deus se distingue de todas as outras coisas. Na verdade, a independência (*esse a se*), embora exclua a causa eficiente, todavia não se concebe como uma coisa *intrínseca* ao próprio ente, nem como a raiz de

26. Espécies da atributos divinos, derivados da essência. — Os atributos divinos, derivados da essência, dividem-se em *quiescentes* e *operativos*. — Os *quiescentes* são os que se referem a *essência*, enquanto é uma *entidade*. Os *operativos* são os que se referem a *essência*, enquanto é *princípio de operações*, e compreendem as *faculdades*, com as *operações* respectivas.

Os atributos *quiescentes* dividem-se em *negativos* e *positivos*. Os *negativos* são os que *negam* de Deus as imperfeições das criaturas. Os *positivos* são os que *afirmam* de Deus as perfeições criadas, mas isentas de todo o limite.

Neste artigo e no seguinte tratamos dos atributos *quiescentes*, *negativos* e *positivos*; nos capítulos seguintes trataremos dos atributos *operativos*.[1]

ARTIGO II
Atributos de Deus negativos

27. Atributos de Deus negativos. — Atributos *negativos* são, como dissemos, os que *negam* de Deus as imperfeições próprias das

---

todos os atributos divinos, porque podemos sempre perguntar: porque Deus é *ens a se*? E a resposta deve ser esta: porque Deus é o ser subsistente por si, e o ato puríssimo. Por isso, este atributo, embora não seja o primeiro na ordem do *conhecimento*, é o primeiro na ordem da *realidade*, porque é o que se concebe como uma coisa *intrínseca* e como a raiz e a fonte de todos os outros atributos divinos. — Notamos que alguns filósofos e teólogos tomam estas duas expressões — *Deus est ens per se subsistens* e *Deus est ens a se* — como equivalentes, e, dizendo que o constitutivo da essência divina é a *aseidade*, entendem que é a *subsistência do ser divino*. Mas, rigorosamente falando, há uma diferença entre as duas expressões.

1 A nossa inteligência, não podendo, por ser finita, compreender a Essência divina, que excede, pela sua perfeição infinita, a capacidade de toda a criatura, procura exprimi-la, de algum modo, por muitos e diferentes conceitos. A essa pluralidade e diversidade de conceitos corresponde, da parte de Deus, não uma pluralidade ou diversidade real de perfeições, mas uma plena e infinita perfeição, que equivale a todas as perfeições e que as contém de um modo eminente. — A essa pluralidade e diversidade de conceitos, que exprimem a única e simplicíssima Essência divina, correspondem vários nomes, que por isso, não são *sinônimos*, porque, embora todos exprimam a mesma Essência, contudo não a exprimem todos sob o mesmo aspecto, mas um exprime-a sob um aspecto e outro sob outro aspecto, e sempre de um modo *deficiente* e *parcial* (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 4).

criaturas. — Os principais são: a *simplicidade*, a *imutabilidade*, a *eternidade*, a *imensidade* e a *unidade*.[1]

28. Simplicidade de Deus. — A *simplicidade* é o atributo, que exclui de Deus toda a *composição* e *divisibilidade*.[2]

---

1 Estes atributos são *negativos* em quanto ao *termo*, mas não em quanto à *significação*, porque significam uma perfeição pura e simplicíssima, de que a essência de Deus é dotada. — A *infinidade* também se coloca entre os atributos *negativos*; mas dela falamos no artigo precedente.

2 *Simplicidade*, em geral, é a *negação de partes*; porque todos chamam *simples* o ente, que não tem partes. A *simplicidade* é uma espécie de *unidade*, a qual acrescenta a *indivisibilidade*. *Uno* é o ente, que é *indiviso*. Mas o ente *uno* pode ter partes, e, pela divisão, tornar-se multíplice; por isso, se exclui a multiplicidade *atual*, não exclui a multiplicidade *potencial*. Pelo contrário, o *simples*, por não ter partes, exclui a multiplicidade *atual* e a *potencial*. — A *simplicidade*, considerada em si, não representa nem uma perfeição, nem uma imperfeição. Às vezes o ente *simples* é mais perfeito que o *composto*, às vezes é menos perfeito. É mais perfeito, quando representa um *ato* ou uma *forma* completa e subsistente, dotada de toda a perfeição, propina da sua espécie; assim o Anjo é mais perfeito que o homem. É menos perfeito, quando representa uma *parte* de um todo; assim a alma humana é menos perfeita que o composto humano. Diz S. Tomás: "Simplicitas *per se* non est causa nobilitatis, sed perfectio; unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius, quam compositum: quando autem e contrario simplex est imperfectum, tunc compositum est nobilius, quam simplex, sicut homo nobilior est terra" (4 Sent. *Dist.* 11, q. 2, a. 1 ad 1).

À *simplicidade* opõe-se diametralmente a *composição*. — Esta pode ser *real*, ou de *razão*. É *real*, quando a coisa é por si composta de partes, independentemente da nossa reflexão. É de *razão*, quando a nossa inteligência, pela sua limitação natural, exprime por vários e diversos conceitos uma coisa, que por si é simplicíssima. A composição *real* denota imperfeição na coisa, e por isso, não pode admitir-se em Deus; a *de razão* denota apenas imperfeição na nossa inteligência, e é compatível com a simplicidade de Deus (Cf. *C. Gent.*, 1. II, e. 14, — *De ver.*, q. 5, a. 2 ad 2). — A composição *real* subdivide-se em *física, metafísica* e *lógica*. A *física* é própria do ente, que consta de diversos elementos *físicos*, como são a *matéria* e a *forma*. A *metafísica* é própria do ente, que consta de partes *metafísicas*, como são a *potência* e o *ato*, a *essência* e o *suposto*, a *essência* e a *existência*, a *essência* e os *atributos*, a *substância* e o *acidente*. A *lógica* é própria do ente, que consta de elementos *lógicos*, como são o *gênero* e a *diferença*. — Ninguém se admire se reduzimos a composição *lógica* à *real*. A composição *lógica*, se é *de razão* enquanto ao seu conceito *formal*, porque os elementos são produtos da inteligência, é, contudo, *real* enquanto ao *fundamento*, pois pressupõe uma composição *real* no ente composto de *gênero* e de *diferença*, visto que o *gênero* se funda na *potência*, e a *diferença* no *ato*. — Provaremos que Deus é *simplicíssimo*, se provarmos que Ele exclui de si toda e qualquer espécie de *composição*.

29. Deus é simplicíssimo.

a) Todo o ente composto é *finito*; porque resulta de partes, e estas são essencial mente finitas. Ora, Deus é *infinito*. Logo, Deus não é *composto*, mas *simplicíssimo*.

b) O ente *composto* não só é *posterior*, ao menos por *natureza*, às partes componentes, mas também depende de uma causa *extrínseca*, que reúne as mesmas partes componentes. Ora, Deus é o ente *primeiro*, a causa independente de toda a causa. Logo, Deus não é *composto*, mas *simplicíssimo*.[1]

1 Cf. S. Thom., *Sum Th.*, p. I, q. 3, a. 7: — *c. Gent*, 1. I, c. 16 e seg., — *De pot.* q. 7, a. 1. — Depois do termos demonstrado em geral que em Deus não há composição alguma., demonstraremos em particular que em Deus não há composição *física*, nem *metafísica*, nem *lógica*.

a) Em Deus não há composição *física*. — Em Deus haveria composição *física*, se ele fosse *corpo*, ou *forma corpórea*, ou *composto* de *matéria* e *forma*. Ora, Deus não é *corpo*, nem *forma* de corpo, nem *composto*.

a) Deus não é *corpo*. O corpo não é a mais nobre entre as substâncias. Porquanto, o corpo *vivo* é mais nobre do que o *não-vivo*. Ora, o corpo *vivo* é mais nobre do que o *não-vivo*, não enquanto é *corpo* (aliás todos os corpos seriam iguais em *nobreza*), mas enquanto é *vivo*. Logo, o princípio, de que deriva a *vida* para o corpo, é mais nobre do que o *corpo*, como tal. Ora, Deus é o ser nobilíssimo. Logo, Deus não é *corpo* (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 1).

b) Deus não é *forma* nem *matéria* de algum corpo. — Não é *forma*. Porquanto, a *forma corpórea*, além de ser *finita* e por isso, *criada* e *contingente*, depende, pelo menos *extrinsecamente* (como a alma humana), da matéria. Ora, Deus é infinito, Causa primeira, Ente necessário e absolutamente independente. Logo, não pode ser *forma* de algum corpo. — Muito menos pode ser *matéria*; pois essa é um ser *potencial*, *finito*, *contingente*, e por isso, dotada de propriedades contrárias às de Deus (*Sum. Th.*, p. I, q. 3 a. 8).

c) Deus não é *composto* de *matéria* e *forma*. Com efeito, todo o *composto*, além de ser *finito*, é *dependente* não só da causa *eficiente*, que reúne as partes, mas também da *forma*, de que recebe as perfeições. Ora, Deus não depende de nenhuma causa, por ser a Causa primeira, e possui todas as perfeições não por *participação*, mas por *essência*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 2). — É, pois, absurdo o *antropomorfismo*, que atribui a Deus a *forma humana*.

Disto resulta que Deus é *puríssimo espírito*. *Espírito* é uma substância independente da *matéria*. Ora, a substância divina exclui toda e qualquer mistura de *matéria* e de *potência*. Logo, Deus é *puríssimo espírito*.

Todavia, do fato de Deus ser *puríssimo espírito*, e não ter *corpo*, não pode concluir-se (como concluem os *panteístas*) que Ele não é *pessoa*. Porquanto, *pessoa* é a *substância individua de natureza racional*. Ora, Deus é *substância*, subsistente em si e por si, e essa *substância* é infinitamente *inteligente*. Logo, Deus é *pessoa*. — E não

só é *pessoa*, mas possui a *personalidade* no grau mais elevado, que pôde imaginar-se; porque a *substância* de Deus é *perfeitíssima*, e a sua inteligência é *infinita*. — A matéria não é sempre elemento necessário da *personalidade*; pelo contrário, sendo a *razão* o elemento principal da *pessoa*, é claro que, quanto mais a razão for independente da matéria, tanto mais nobre será a *pessoa*.

b) Em Deus não há composição *metafísica*. — Na verdade, Deus não é composto de *potência* e *ato*, de *essência* e *suposto*, de *essência* e *existência*, de *essência* e *atributos*, de *substância* e *acidentes*.

a) Deus não é composto de *potência* e *ato*. Todo o ente, composto de *potência* e *ato*, é *mutável*. Ora, Deus é *imutável*. Logo, não é composto de *potência* e *ato*. — Por isso, Deus é *ato puríssimo*, contendo *todas* as *possíveis* perfeições num grau *infinito*; porque, se não possuísse alguma perfeição ou fosse capaz de aumento, estaria em *potência* para aquela perfeição ou aumento de perfeição, e por isso, seria *composto* de *potência* e *ato*.

b) Deus não é composto de *essência* e de *suposto*. Um ente é composto de *essência* e de *suposto*, quando os elementos, que estão contidos neste, diferem, na *espécie* ou no *número*, dos que estão contidos naquela; de modo que não se pode dizer que o *suposto* é a *essência*. Assim o homem é composto de *essência* e de *suposto*; porque, além de *todos* os elementos *específicos*, que estão contidos na *humanidade* e que são a *animalidade* e a *racionalidade*, o *suposto humano* contém outros elementos, que são as *propriedades individuais* e que não estão contidas no conceito *específico* de *humanidade*; de modo que não podemos dizer que *Pedro* é a *humanidade*, mas só que *Pedro* possui a *humanidade*. Ora, as *propriedades individuais* derivam da *matéria*. Logo, nos *espíritos puros*, em que não há *matéria*, tudo o que está no *suposto*, encontra-se na *essência*; de modo que esta pode atribuir-se aquele por *identidade*, dizendo que o *suposto* é a própria *essência*. Deus é *puríssimo espírito*. Logo, em Deus, não há distinção entre *suposto* e *essência*, e por isso, Deus não é composto de *suposto* e *essência*; de modo que podemos dizer que Deus é a *Divindade* (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 3; — *c. Gent.* 1. I, c. 21).

c) Deus não é composto de *essência* e de *existência*. Um ente, composto de *essência* e de *existência*, isto é, cuja *essência* se distingue *realmente* da *existência*, não existe *essencialmente*, por assim o exigir a sua essência, mas recebeu o *ser* de outra causa. Ora, Deus existe *essencialmente*, não recebendo de outra causa o ser que possui. Logo, Deus não é composto de *essência* e de *existência*. — Além disso, a *essência* refere-se à *existência*, como a *potência* ao *ato*. Ora, Deus não é composto de *potência* e *ato* (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 4; — *c. Gentes*, 1. I, c. 22).

d) Deus não é composto de *essência* e *atributos*. A Essência divina, sendo o próprio ser, possui a plenitude da perfeição, e por isso, não há atributo algum, que Ela não contenha. Ora, a *essência* de Deus, se se distinguisse *realmente* dos seus atributos, aperfeiçoar-se-ia pelos mesmos atributos, e já não possui ria a plenitude da perfeição. Logo, em Deus não há distinção real entre a *essência* e os *atributos*. Logo, Deus não é composto de *essência* e de *atributos*. — Além disso, quando os atributos são *realmente* distintos da essência, esta refere-se aqueles, como a potência ao ato. Ora, a Essência divina, por ser o próprio ser subsistente, é ato puríssimo, sem sombra de potencialidade. Diz S. Tomás: "Perfectio divini *esse* non attenditur secundum aliquod *additum*

supra ipsum; sed quia ipsum secundam *seipsum* perfectum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, *sed sua substantia est sua bonitas*" (*C. Gentes*, 1. I, c. 38). — Se, em Deus, os atributos são uma e a mesma coisa com a essência, é claro que, assim como dizemos que Deus é a *Divindade*, assim também devemos dizer que Ele é a *Verdade*, a *Beleza*, a *Bondade*, a *Misericórdia*, etc.

Se, em Deus, os atributos não se distinguem *realmente* da *essência*, também não se distinguem *realmente* entre si, e por isso, na realidade, um identifica-se com outro. É um corolário da tese precedente. Se cada atributo divino se identifica com a Essência, é evidente que um não se distingue realmente do outro, porque uma coisa não se distingue realmente de si mesma. A Essência divina encerra, na sua absoluta simplicidade, todas as perfeições possíveis; e só a imperfeição e limitação da nossa inteligência considera como derivadas da essência e distintas entre si as propriedades, que, na realidade, são uma e a mesma coisa. — É claro que isto se refere aos atributos *absolutos* de Deus, e não aos que se dizem *relativos ad intra* e que são opostos entre si, como são o *Paternidade*, a *Filiação* e a *Processão*; porque estes atributos são realmente distintos e opostos e constituem as três Pessoas da Santíssima Trindade — Padre, Pilho e Espírito Santo. Diz S. Tomás: "Omnia in Deo sunt unum *re*, praeter ingenerationem, generationem et processionem, quae constitunnt personas re distinctas" (I Sent. *Dist.* 2, q. 1, a. 3 ad 6).

Mas, se os atributos divinos não se distinguem *realmente* um do outro, porque cada um se identifica com a Essência divina, contudo distinguem-se *logicamente*, porque o conceito de um não se identifica com o conceito de outro; assim o conceito de *justiça* não é o conceito de *misericórdia*. E essa distinção *lógica* não é arbitraria, mas tem o seu *fundamento real* na própria Essência divina. Porquanto, a cada um desses diversos conceitos, relativos a atributos diversos, corresponde, na sua plenitude simplicíssima, a única Essência divina. Se assim não fosse, isto é, se de nenhum modo existisse em Deus o fundamento dessa distinção, os nomes *absolutos* e *positivos*, que exprimem as divinas perfeições, seriam *sinônimos*; o que é falso; pois esses nomes, embora exprimam todos a Essência divina, exprimem-na contudo sob diferentes aspectos; assim a *justiça* exprime a Essência divina enquanto dá a cada um o que merece a *misericórdia* exprime a mesma Essência divina enquanto tem dó dos nossos males. É a doutrina de S. Tomás. Diz assim: "In Deo est sapientia, bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum verissimam sui rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei; et inde est quod Ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes non univoce sed analogice" (I *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 2; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 2). E mais adiante: "Pluralitas nominum non tantum est ex parte intellectus nostri, formantis diversas conceptiones de Deo; sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda eius perfectio" (I *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 3).

e) Deus não é composto de *substância* e *acidentes*. O *acidente* refere-se a *substância*, como o *ato* a *potência*. Ora, Deus é *ato purissimo*. — Além disso, o *acidente* aperfeiçoa

30. Imutabilidade de Deus. — *Imutabilidade* é o atributo, que afasta de Deus toda a *mudança*. — A *mudança* pode ser dúplice: *física* ou *moral*. A mudança *física* consiste na aquisição ou na perda de alguma entidade ou perfeição; a *moral* consiste na passagem da *vontade* de um para outro ato, de um para outro propósito.[1]

31. Deus é imutável.

a) Deus é *absolutamente* imutável. Todo o ente, que se muda de algum modo, é composto de *potência* e de *ato*. Ora, Deus é ato simplicíssimo e puríssimo, sem sombra de potencialidade. Logo, Deus é *absolutamente* imutável.

b) Deus é *fisicamente* imutável. Todo o ente, que se muda *fisicamente*, ou adquire uma perfeição que não tinha, ou perde uma perfeição que tinha. Ora, Deus, sendo o Ente *infinito* e *necessário*, possui todas as perfeições possíveis, e não pode perdê-las, aliás perderia a essência, com que as perfeições se identificam. Logo, Deus é *fisicamente* imutável.

---

a *substância*. Ora, a *substância divina*, possuindo a plenitude da perfeição, não pode receber novas perfeições. Logo, Deus não é composto de *substância* e de *acidentes*.

c) Em Deus não existe composição *lógica*, isto é, de *gênero* e *diferença*. Porquanto, o *gênero* refere-se a *diferença*, como a *potência* ao *ato*. Logo, Deus, por ser *ato puríssimo*, não é composto de *gênero* e de *diferença*. — Além disso, o ente, composto de *gênero* e de *diferença*, é *finito*, porque só possui a perfeição própria de uma certa espécie de entes. Ora, Deus é *infinito*. — Mais, a composição de *gênero* e de *diferença*, embora seja *intencional*, contudo, supõe uma composição *real* de potência e de *ato*; pois o *gênero* funda-se na *potência*, e a *diferença* no *ato*. Ora, em Deus não há composição *real*, e por isso, não pode haver composição *lógica*. — Se Deus pudesse estar subordinado a um *gênero*, este seria o *ente* ou a *substância*. Ora, não pode ser o *ente*; porque este não se atribuo a Deus e às criaturas em significação *unívoca*; visto que, quando se atribui a Deus, *ente* significa o próprio ser subsistente em si, e, quando se atribui às criaturas, significa o ser recebido num sujeito ou potência, que é a essência. Nem pode ser a *substância*; porque a *substância*, que é *gênero*, não é o próprio ser, aliás toda a substância seria o próprio ser, isto é, o seu ser não seria produzido por outra causa; o por isso, Deus, que é o próprio ser, não pode estar sujeito ao gênero de *substância*. — Todavia, *analogicamente* e num sentido lato, podemos dizer que Deus é *substância*, enquanto esta significa um ente *subsistente*. — Daí se vê que não podemos formar uma *rigorosa* definição de Deus, porque uma definição *rigorosa* é composta de *gênero* e de *diferença*. Mas nem por isso, confundimos Deus com as criaturas. Deus distingue-se das criaturas — não por diferenças especificas e componentes, — mas pela pureza absoluta, pela substância simplicíssima do próprio ser (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 5).

1 S. Tomás trata disto — na *Sum. Th.*, p. I, q. 9; — q. 14, a. 15; q. 19, a. 7; — *c. Gentes*, 1. I, e. 13 e seg.; — 1 *Sent.* Dist. 8, q. 3, a. 1 e 2.

c) Deus é *moralmente* imutável. Com efeito, a mudança *moral*, ou de *vontade*, deriva de três causas, — ou da mudança *física* do sujeito, que, por isso, começa a desejar uma coisa, pela qual tinha repugnância, — ou da mudança do *conhecimento*, enquanto a inteligência descobre uma causa, que antes ignorava, e assim determina a vontade a mudar de propósito, — ou da leviandade e inconstância da própria *vontade*, que, sem motivo suficiente, passa de um propósito para outro. Ora, nenhuma destas três causas pode admitir-se em Deus, que, sendo infinitamente perfeito, não está sujeito a mudanças físicas, nem a ignorância ou inconstância. Logo, Deus é *moralmente* imutável.[1]

---

1 De onde resulta que Deus, quando quer ou permite efeitos diversos ou contrários entre si, não muda de vontade; porque uma coisa é mudar de vontade e outra coisa é querer a mudança no efeito, e um agente pode, com o mesmo decreto, prescrever que presentemente se faça uma coisa, e que depois se faça o contrário. — Como também, quando criou o mundo, Deus não mudou de vontade, porque não mudou de essência (visto que em Deus, como provaremos, as *operações* se identificam com a *essência*), mas, desde a eternidade, decretou que, em um certo tempo, existisse o mundo. Diz S. Tomás: "Aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eâdem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis" (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 7). — Entende-se igualmente como é que Deus, sem alguma mudança na sua vontade, possa agora amar e amanhã deixar de amar uma e a mesma pessoa, que boje é santa e amanhã é pecadora; porque a mudança não se deu na vontade de Deus, mas só no homem, que antes era digno de amor, e depois se tornou digno de ódio. Diz S. Agostinho: "Cum iratus malis dicitur (Deus), et placidus bonis, illi mutantur, non Ipse: sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua" (*De Trin.*, 1. V, c. 16).

Objetam: Deus é livre com relação às criaturas. A liberdade supõe a indiferença; de modo que o ato, que se diz livre, pode ser e pode não ser realizado. Ora, se Deus pode realizar e pode deixar do realizar um ato, é evidente que, quando o realiza, a sua vontade se muda.

Resposta. Tudo o que Deus quer fora da sua essência, não só o quer desde a eternidade, mas também com o mesmo simplicíssimo ato, com que ama a si mesmo; pois, em Deus, não há nem pode haver composição ou vicissitude de atos. O ato da divina vontade, sendo simplicíssimo, refere-se ao objeto de um modo proporcionado a condição do mesmo objeto. Logo, Deus ama a si mesmo como *fim*, e ama as outras coisas como *meios* para o mesmo fim. E, como estes meios não têm uma relação necessária com o fim, Deus pode querê-los e deixar de querê-los; e. ainda que ame a si mesmo *necessariamente*, com tudo ama ou quer as outras coisas

32. Eternidade de Deus. — A *eternidade* é o atributo, que exclui de Deus o *princípio*, o *fim*, e toda a *sucessão*.[1]

---

contingente e *livremente*, porque assim o exige a diversa qualidade dos objetos. — Por isso, Deus quer verdadeiramente as criaturas, quando as quer; e não as quer verdadeiramente, quando não as quer; mas o querer e o não querer de Deus não supõe uma mudança da parte de Deus, mas da parte das criaturas, que se referem *realmente* ao próprio Deus. — Para a compreensão desta verdade, lembramos que a causa eficiente criada não se muda, porque opera; mas muda-se, porque, operando, passa necessariamente da potência para o ato; e por isso, Deus, que é ato puríssimo, não se muda quando opera. — Em poucas palavras: a liberdade, no seu conceito abstratíssimo, exprime indiferença não para com a própria *entidade*, mas para com o *termo*, de modo que a vontade possa querer ou deixar do querer um objeto; mas não exige que este querer ou deixar de querer seja expressão de atos *entitativamente* diversos, se não quando ela se considera na vontade criada, a qual, pela sua volição, passa da potência para o ato.

Renan, seguido pelos defensores do *progresso indefinido*, distingue um duplico Deus, — o Deus *ideal* e o Deus *real*. O Deus *ideal* é, segundo esse escritor, imutável e eterno; o Deus *real*, que se identifica com a *universalidade das coisas existentes*, é *mutável* e capaz de progresso indefinido.

Essas ímpias e absurdas afirmações, que encerram o mais crasso *panteísmo*, não merecem ser novamente refutadas, pois já o foram no capítulo antecedente, quando provamos que existe um Deus *real* e *verdadeiro*.

1 *Boécio* dá a seguinte definição da *eternidade*: "*A eternidade é a posse total e perfeita de uma vida sem fim*". Analisemos essa definição. A *eternidade* — é *posse*, porque é uma coisa estável, que se conserva com sossego e não pode ser tirada por nenhuma força estranha; — e posse *total*, porque a duração de Deus é sempre completa e indivisível, e distingue-se da duração do ser finito, a qual não é *total* mas *sucessiva*; — *perfeita*, porque a *eternidade* é o *presente*, que dura sempre, o por isso, é diversa do tempo *presente* dos seres finitos, que, embora, por não ter partes, seja *total*, contudo não é uma coisa absolutamente perfeita (pois não é perfeição possuir uma coisa apenas por um instante, e o tempo *presente* das coisas finitas é um instante); — é posse da uma *vida*; porque a duração refere-se principalmente ao *ato* dos seres nobilíssimos, que é *viver*. — de uma vida *sem fim*, isto é, que não principiou nem há de acabar. — A *posse* sem *princípio* e sem *fim* é o elemento *material* da *eternidade*; a *simultaneidade* da posse é o elemento *formal*.

A *eternidade*, pois, consiste na exclusão do *princípio*, do *fim*, e de toda a *sucessão*, e identifica-se com a própria substância de Deus, enquanto Esta não teve *princípio*, nem terá *fim*, e não está sujeita a *sucessão*.

Por isso, o *tempo* não é uma parte da *eternidade*, porque a *eternidade* não tem *partes*; mas a *eternidade* corresponde e assiste a todos os séculos, que se vão sucedendo, assim como um *centro* imóvel corresponde, por meio de linhas, a todos os pontos de uma esfera, que se mova em volta dele.

33. Deus é eterno. — Um ente é e diz-se *eterno*, quando não tem *princípio*, nem *fim*, e não está sujeito a *sucessão*. Ora, Deus não tem *princípio* nem *fim*, e não está sujeito a *sucessão*. — Não tem princípio nem *fim*. Na verdade, Deus, sendo o Ente *necessário*, *imutável* e *independente*, existiu sempre e não pode deixar de existir; pois, se tivesse principiado a existir, quando não existia, ou pudesse deixar de existir, seria *contingente*, *mutável* e *dependente*. — Não está sujeito a *sucessão*. Porquanto, a *sucessão* indica *mudança* e *imperfeição*, e Deus é *imutável* e infinitamente *perfeito*. Logo, Deus é *eterno*.[1]

34. Imensidade de Deus. — *Imensidade* é o atributo, pelo qual Deus está presente *atualmente* em todas as coisas *existentes* e *virtualmente* em todas as coisas *possíveis*.[2]

D'onde se vê o erro — tanto de *Locke*, quando disse que a *eternidade* é constituída pela infinita multiplicação do *tempo*, — como de *Clarke*, quando opinou que a *eternidade* é o próprio tempo, considerado em *abstrato*.

S. Tomás trata desse argumento — na *Summ. Theol.*, p. I, q. 10; — *c. Gentes*, l. I, e. 15; — I *Sent.* Dist. 8, q. 2, a. 1, e Dist. 19, q. 2, a. 1 e 2.

1 Dizemos no texto que toda a *sucessão* indica *imperfeição*; porquanto, o ente, que admite *sucessão* nos seus estados ou qualidades, adquire perfeições que não tinha, ou perde as que tinha, e por conseqüência é finito ou limitado nas suas perfeições.

Deus não só é *eterno*, mas é a sua *eternidade*; porque a eternidade não é uma coisa distinta de Deus, mas é o seu próprio ser uniforme; e por isso, Deus, assim como é a sua essência, assim também é a sua eternidade. Diz S. Tomás: "Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum *esse*. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua aeternitas" (*Sum. Th.*, p. I, q. 10, a. 2).

Como a *eternidade* consiste na perfeita imutabilidade, e todas as criaturas são mutáveis, segue-se que a nenhuma criatura compete a eternidade, no sentido rigoroso da palavra, e por isso, só Deus é eterno. — Todavia costumamos dizer que algumas criaturas participam da eternidade, como participam da imutabilidade no seu ser ou nos seus atos. Mas trata-se sempre de uma eternidade imprópria e imperfeita (*Sum. Th.*, p. I, q. 10, a. 3).

2 Quando dizemos que Deus está *virtualmente* presente em todas as coisas *possíveis*, entendemos que Deus tem a *virtude* ou o poder de estar em todas as coisas, que não existem, mas que podem existir.

É necessário distinguir a *imensidade* da *ubiqüidade*. — A *imensidade* é a presença divina, *atual* ou *virtual*, em todas as coisas, tanto *existentes* como *possíveis*; a *ubiqüidade*

35. Deus é imenso. — Deus será *imenso*, se estiver presente — não só em todas as coisas *criadas* e em todos os lugares *existentes*, — mas também em todas as coisas e lugares *possíveis*. Ora, Deus — está presente em todas as coisas *criadas*, porque Ele produziu e conserva todas as criaturas, e um agente não pode operar onde não existe; — está presente em todos os lugares *existentes*, porque todo o lugar é uma coisa criada; — pode estar presente em todas as coisas e lugares *possíveis*, porque Deus deve estar em todo o ser, a que se estende o seu poder (pois, em Deus, os atributos identificam-se com a substância), e o poder de Deus estende-se a todo o *possível*. Logo, Deus é *imenso*.[1]

é a *atual* presença de Deus nas coisas *existentes*. — A *imensidade* e uma coisa eterna, absoluta e infinita, porque se estende a todo o possível, e prescinde da *atual* existência das coisas; a *ubiqüidade* é uma coisa temporânea, relativa, não é rigorosamente infinita, porque supõe a existência do mundo, e porque as coisas criadas não são infinitas. — A *ubiqüidade* está contida na *imensidade*. — Por isso, Deus, embora não esteja presente nas coisas finitas, senão depois da criação, todavia é *imenso* desde a eternidade; porque a própria Essência do Deus exige que Ele possa e deva estar presente em todas as coisas, *existentes* e *possíveis*. — S. Tomás trata desse assunto — na *Sum. Th.*, p. I, q. 8, — *c. Gentes*, 1. III, c. 68; — I *Sent.* Dist. 87, q. 8, a. 1.

1 Deus está em todos os lugares — com o seu *poder*, enquanto tudo Lhe obedece, — com a sua *presença*, enquanto Ele vê tudo o que se faz e pensa, — com a sua *essência*, enquanto produz e conserva o ser das criaturas (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 3).

Pergunta-se: onde estava Deus, antes da criação do mundo? e agora como está Ele no mundo?

Antes da criação, Deus estava em si mesmo. E, quando o mundo foi criado, Deus não deixou de estar em si mesmo, nem se mudou pelo fato de estar presente em todas as coisas; assim como não se muda o sol, quando se mudam as coisas, que ele ilumina. — E, agora, Deus está no mundo, não difundido por toda a parte, como a luz ou o ar, mas de um modo inefável, que excede toda a *imaginação*. Uma semelhança, embora infinitamente *inadequada*, da presença de Deus nas coisas é a nossa alma, a qual, ainda que *simples* e *espiritual*, está toda em todo o organismo e toda em cada parte dele. Dizemos — infinitamente *inadequada*, porque a nossa alma é limitada ao nosso corpo, ao passo que Deus não é limitado a este mundo.

Muitos negaram ou desvirtuaram a *imensidade* de Deus.

a) Uns, como os *Manicheus* e *Descartes*, negaram a *ubiqüidade* de Deus; pois aqueles diziam que só as coisas *espirituais* estão sujeitas ao *poder* de Deus, e *Descartes* afirmou que Deus está em todas as coisas com o seu *poder* e *presença*, mas não com a sua *essência* ou *substância*.

36. Unidade de Deus. — *Unidade* é o atributo, pelo qual a Essência divina não pode dividir-se, multiplicar-se e constituir vários e diversos deuses.[1]

37. Deus é uno.

a) Deus é o Ente infinitamente perfeito. Ora, o ente infinitamente perfeito deve ser *uno*. Porquanto, se fossem vários, deveria haver entre eles uma distinção. Esta distinção só poderia dar-se, enquanto um fosse dotado de uma perfeição, que faltasse a outro. Mas, neste caso, aquele, a quem faltasse uma perfeição, não seria Deus; mas só o seria Aquele, que fosse infinitamente perfeito. Logo, Deus é *uno*.

b) Uma forma multiplica-se, enquanto é recebida em muitos e diversos sujeitos; assim a *humanidade* multiplica-se, enquanto é recebida em muitos e diversos homens. Se, porém, a forma não for recebida em sujeito algum, mas subsistir em si mesma, não poderá multiplicar-se, e existirá um único indivíduo daquela espécie; assim, se a *humanidade* fosse subsistente em si e por si, existiria um único homem. Ora, a Divindade não é recebida em sujeito algum (porque, em Deus, infinitamente *simples*, a *essência* identifica-se com o *suposto*), mas é subsistente em si

---

Ambas essas afirmações são falsas. — É falsa a dos *Manicheus*; porque o poder de Deus é infinito e estende-se a todas as criaturas, espirituais e corpóreas. — É falsa a de *Descartes*; porque, identificando-se em Deus as operações com a essência, onde existem aquelas, deve existir esta.

b) Outros, seguindo as teorias de *Newton* e *Clarcke*, disseram que a *imensidade divina* é o espaço infinito.

Essa opinião foi refutada na *Ontologia*.

c) *Spinoza* disse que a *imensidade* não é o atributo de um Ente indivíduo e pessoal, mas é a *coleção* de todas as coisas.

Estas afirmações contêm o *panteísmo*, que já foi refutado.

c) *Bayle* diz que Deus, sendo *simplicíssimo*, não pode ser *imenso*; porque a *simplicidade* e a *imensidade* são atributos contraditórios.

Respondemos que a *simplicidade* não só não é contrária a *imensidade*, mas é uma condição indispensável para ela; porque Deus não seria *imenso*, se não fosse *simplicíssimo*, pois o *composto*, resultando de partes necessariamente finitas e limitadas, não pode ser *imenso*.

1 Quando, pois, dizemos que Deus é *uno*, entendemos que é *uno* não só *especifica*, mas também *numericamente*, e por isso, é *único*.

S. Tomás trata desse assunto — na *Sum Th.*, p. I, q. 11, a. 3 e 4; — *c. Gentes*, l. I, c. 42; — *De pot.*, q. 3, a. 6; — I *Sent.* Dist. 2, a. 1, — II *Sent.* Dist. 21, q. 1, a. 1.

e por si. Logo, a Divindade não pode multiplicar-se e formar vários supostos. Logo, Deus é *uno*.[1]

c) Se existissem vários deuses, *especificamente* iguais, mas *numericamente* distintos, seriam necessariamente compostos de *natureza divina*, *comum* a todos, e de *notas* ou *atributos*, *próprios* de cada um (aliás seria impossível a igualdade *especifica* a e distinção *numérica*). Ora, Deus, sendo *simplicíssimo*, exclui toda e qualquer composição. Logo, não podem existir vários deuses. Logo, Deus é *uno*.[2]

---

1 Nunca devemos esquecer que a subsistência do ser divino é, segundo o nosso modo de entender, a razão e a raiz do todos os atributos divinos. O ser das criaturas e simples como é simples uma parte ou uma coisa incompleta, porque é uma forma recebida num sujeito e individualizada pela natureza, que subsiste nesse ser, e por isso, é multiplicável e multiplica-se conforme a multidão das criaturas. Pelo contrário, o ser do Deus é simples, como é simples o ato e a perfeição, porque é o ser por si subsistente e por si individualizado e distinto de todo e qualquer outro ser, e por isso, não é multiplicável, mas é único.

2 Os sistemas ou crenças contrárias a *unidade* de Deus foram o *dualismo* e o *politeísmo*.

a) O *dualismo* admitia que existem *dois princípios infinitos, necessários*, e *supremos* — um *bom* e outro *mau*, e que do *princípio bom* derivam todos os *bens* e do *mau* todos os *males*.

O *dualismo* foi chamado também *Maniqueísmo*, porquê foi *Manes* ou *Manicheu* quem primeiramente o ensinou. — Nos tempos modernos foi ressuscitado pelo séptico *Bayle*, ensinando que o *dualismo*, embora-seja absurdo *a-priori*, contudo pode provar-se *a-posteriori*.

O *dualismo* é falso pelas seguintes razões:

a) *Baseia-se num falso fundamento*. Porquanto, admite que existe um princípio inteiramente mau; porque, aliás, não poderia explicar-se a existência do mal. Ora, essa razão é falsa; porque o mal, derivando das causas criadas, é uma conseqüência do *bem limitado*.

b) *Um princípio inteiramente mau não pode existir*. Porquanto, esse princípio — ou é privado de toda a perfeição e entidade, — ou falta-lhe apenas a bondade *moral*. — Na primeira hipótese, um ente inteiramente *mau* seria *nada* e o *nada* não existe. — Na segunda, um princípio inteiramente *mau* seria, ao mesmo tempo, infinito e finito. Seria *infinito*, porque o sistema supõe-no tal. Seria *finito*, porque faltar-lhe-ia uma perfeição.

c) *O dualismo perverte a moral*. Com efeito, se todo o *bem* devesse atribuir-se a um princípio *bom*, e todo o *mal* a um princípio *mau*, o homem não poderia dizer-se e não seria causa do bem nem do mal, e por isso, não seria merecedor de prêmio nem de castigo.

d) *Essa hipótese não explica a existência do bem e do mal*. Porquanto, — ou esses dois princípios seriam iguais, — ou o princípio *bom* seria mais forte que o *mau*,

ARTIGO III
Atributos de Deus positivos

38. Atributos de Deus positivos. — Atributos de Deus *positivos* são os que *afirmam* de Deus as perfeições dos seres criados, mas isentas de toda a imperfeição ou de todo o limite. — Os principais são: a *verdade*, a *bondade* e a *beleza*.[1]

39. Verdade de Deus. — *Verdade* de Deus é o atributo, que consiste na *conformidade*, ou *adequação*, entre o ato da inteligência divina e o ser divino.[2]

— ou este mais forte que aquele. Na primeira hipótese, as forças dos dois princípios paralisar-se-iam, e assim, não existiria, sobre a terra, nem o bem nem o mal. Na segunda, não haveria mal algum. Na terceira, não haveria bem algum. Ora, essas conseqüências são falsas.

Bayle diz que os dois princípios fizeram um pacto, para se não transtornarem mutuamente nas suas obras.

Mas essa explicação é absurda. Se assim fosse, esses dois princípios seriam fracos, e nenhum deles seria infinitamente perfeito. — De mais, esse pacto ou seria bom ou mau. Se fosse bom, não poderia ser aceite pelo princípio *mau*; pois este, sendo inteiramente *mau*, não pode fazer nem tolerar bem algum. Se fosse mau, não poderia ser aceite pelo princípio *bom*; pois este, segundo o *dualismo*, não pode fazer nem tolerar mal algum.

b) O *politeísmo* é o erro que admite vários *deuses*.

Esse erro, que derivou sobre tudo da corrupção da vontade, não foi constante nem universal. — Não foi *constante*; porque não existia antes do *dilúvio*, e porque a primeira crença dos povos foi o *monoteísmo* (Cf. Hooke, *Princip. rélig. natural, et rébél.*, — Frank, *Études Orientales*). — Não foi *universal*; porque, além de muitos filósofos (como *Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero*), alguns povos, como o de *Israel*, professavam o *monoteísmo*, e muitos outros, embora admitissem deuses, contudo reconheciam *Júpiter*, como pai e senhor de todos os deuses.

1 Depois dos atributos *negativos* de Deus, devemos considerar os atributos *positivos*. E primeiramente consideraremos os atributos *transcendentais*, que *analogicamente* convêm a Deus e às criaturas. Como dissemos na Ontologia, atributos *transcendentais* são os que convêm a *todo* o *ente*, enquanto *tal*, e que, embora não sejam realidades distintas do próprio ente, contudo são explicações mais claras do mesmo, porque exprimem o que o ente não exprime. — São quatro: *unidade, verdade, bondade, beleza*. — Tendo tratado da *unidade*, resta-nos tratar dos outros atributos.

2 S. Tomás trata desse assunto — na *Sum. Th.*, p. I, q. 16 — *c. Gentes*, 1. I, c. 60 e seg., — *De verit.*, q. I, — I *Sent.* Dist. 19, q. 5, a. a. 2 e 3.

40. Deus é verdadeiro. — Um ente é *verdadeiro*, quando há conformidade entre o seu ser e o ato da inteligência, a qual de algum modo se refere. Ora, entre o ser de Deus e o ato da sua inteligência não só há *conformidade*, mas absoluta *identidade*; porque, em Deus, a substância e os atos das faculdades são uma e a mesma coisa. Logo, Deus é *verdadeiro*.[1]

41. Deus é a verdade. — Consistindo a verdade na conformidade entre o ato da inteligência e o ser, Deus será a própria *verdade*, se for o seu entender e o seu próprio ser. Ora, Deus é, efetivamente, o seu entender e o seu próprio ser. Logo, Deus é a *verdade*. — Deus é a verdade *suma* e *infinita*, porque suma e infinitamente perspicaz é a sua inteligência, e suma e infinitamente inteligível e o seu ser.[2]

---

1 A verdade, por ser uma adequação entre a inteligência e o objeto, deve encontrar-se em Deus, cuja inteligência é uma e a mesma coisa com a essência. Na sua essência, como veremos, Deus conhece todas as coisas. — Nem se diga que a verdade, consistindo *na composição* e na *divisão*, não pode encontrar-se em Deus, cuja inteligência é *simplicíssima*, como é a sua essência. O princípio — *a verdade consiste na composição e na divisão* — verifica-se unicamente com relação à verdade, que é própria da inteligência *humana*, e não pode aplicar-se a inteligência *divina*. Com efeito, quando se diz que a verdade consiste na adequação entre a inteligência e o objeto, — não devemos entender que o ato da inteligência deve por tal modo igualar o *objeto*, que, se este for composto e material, também composto e material deva ser aquele (o que é absurdo), — mas devemos entender que o *verbo* da inteligência deve por tal forma corresponder ao seu *objeto*, que tudo o que o verbo exprime se deve encontrar realmente no *objeto*, o qual pode ser simples ou composto, espiritual ou material. Portanto, a *qualidade*, isto é, a *simplicidade* ou a *composição* do *ato intelectual* não entra na razão ou essência da *verdade*, mas refere-se exclusivamente ao princípio inteligente; e por isso, se a inteligência do homem, por ser a menos perfeita, não pode alcançar a verdade se não por meio da *composição* e da *divisão* (juízo *afirmativo* ou *negativo*), a inteligência de Deus, por ser infinitamente perfeita e simplicíssima, como a sua essência, com um ato único e simplicíssimo alcança toda a verdade, quer esta se refira a essência divina, quer se refira às coisas criadas, simples ou compostas, espirituais ou materiais. (Cf. C. *Gentes*, 1. I. c. 59).

2 Em Deus não só há a verdade, mas Ele é a própria verdade. Porquanto, tudo o que está em Deus não é *participado* nem *acidental*, mas é *essencial* e *substancial*, é o próprio ser divino, e o próprio Deus. Logo, Deus, assim como é a sua essência, o seu ser, assim também é a sua verdade. Diz S. Tomás: "De Deo nihil *participative* dici potest, cum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo. Si igitur non dicatur *participative*, oportet quod dicatur *essentialiter*. Deus ergo est sua veritas". (C. *Gentes*, 1. I, c. 60). — A verdade divina é tão pura, que não tolera sombra de falsidade ou de engano. "A verdade, diz o mesmo Angélico, não é compatível com a falsidade,

42. Deus é a verdade na ordem ontológica e na ordem lógica.

a) Deus é a verdade na ordem ontológica. — Deus será a verdade na ordem *ontológica*, se a sua essência ou substância se conformar com a sua inteligência; porque a verdade *ontológica* consiste na conformidade do objeto com a inteligência. Ora, a essência de Deus, não só se conforma com a sua inteligência, mas identifica-se com ela, e Deus é a sua essência. Logo, Deus é a verdade na ordem *ontológica*.

b) Deus é a verdade na ordem lógica. — Deus será a verdade na ordem *lógica*, se a sua inteligência se conformar com a sua essência; porque a verdade *lógica* consiste na conformidade da inteligência com o objeto. Ora, como dissemos, a inteligência de Deus não só se conforma com a sua essência, mas identifica-se com ela, e Deus é a sua inteligência. Logo, Deus é a verdade na ordem *lógica*.[1]

43. A verdade ontológica de Deus é a causa eficiente da verdade ontológica das criaturas. — A verdade *ontológica* de Deus será a causa *eficiente* da verdade *ontológica* das criaturas, se o ser destas for efeito e expressão da Essência divina. Ora, o ser das criaturas, tendo sido produzido por Deus e em conformidade com as idéias arquétipas, que são imitações diversas da Essência infinita, é, na sua física realidade, expressão e efeito da mesma Essência. Logo, a verdade *ontológica* de Deus é a causa *eficiente* da verdade *ontológica* das criaturas.[2]

---

como a candura não é compatível com a cor preta. Ora, Deus não só é verdadeiro, mas é a própria verdade. Logo, em Deus não pode haver falsidade" (Ibid., c. 61).

1 A verdade, como dissemos, pode considerar-se no *objeto* e na *inteligência*. Considerada no *objeto*, é a conformidade deste com a inteligência (*veritas rei*); — considerada na inteligência, é a conformidade desta com o objeto (*veritas intellectus*). Em Deus há a verdade do *objeto* ou *ontológica*, e há a verdade da *inteligência* ou *lógica*. Diz S. Tomás: "Veritas invenitur *in intellectu*, secundum quod apprehendit *rem ut est*; et *in re*, secundum quod habet esse *conformabile intellectui*. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere..., et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa veritas" (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 5).

2 A Essência divina é uma simplicíssima unidade, mas é imitável e participável, por infinitos e diversos modos, pelas criaturas. "Cada criatura, diz S. Tomás, possui a própria espécie, enquanto de algum modo participa da semelhança da Essência divina". (*Sum. Th.*, p. 1, q. 15, a. 2). Por isso, cada realidade criada é uma *expressão*, ou *semelhança*, da única Essência divina. — É uma *expressão* e um *efeito*. Diz o mesmo santo Doutor: "Um ente, que possui o ser *por essência*, é necessariamente causa de todos os entes,

44. A verdade lógica de Deus é a causa exemplar da verdade lógica da inteligência humana. — A verdade *lógica* da inteligência humana depende das coisas, enquanto a nossa inteligência, para alcançar e possuir essa verdade, deve conformar-se com as próprias coisas. Ora, conformar-se com as coisas é conformar-se com as idéias arquétipas da inteligência divina, de que as coisas dependem essencial mente e que as coisas exprimem na sua realidade. Logo, as idéias da nossa inteligência entanto são dotadas de verdade *lógica*, enquanto imitam as idéias arquétipas divinas, isto é, a verdade *lógica* de Deus. Logo, a verdade *lógica* de Deus é a causa *exemplar* da verdade *lógica* da inteligência humana.[1]

45. A verdade divina é a causa final de toda a verdade criada. — Deus não só é o princípio, mas também é o fim de toda a criação; de modo que toda a perfeição criada não existe senão para imitar e revelar, embora de um modo inadequado, a correspondente perfeição divina.

---

que o possuem por *participação*... Mas Deus possui o ser pela sua essência, porque é o próprio ser; e todos os outros entes só o possuem por participação, porque o ente, que é o próprio ser, é único. Portanto, Deus é causa do ser de todos os outros entes" (*C. Gentes*, 1. II, c. 15). — Sendo uma expressão e um efeito da Essência divina, o ser das criaturas não pode deixar de corresponder às idéias arquétipas da inteligência divina. Por isso, o ser das criaturas refere-se *necessariamente* a inteligência divina, enquanto não pode deixar do corresponder às idéias arquétipas, e só *acidentalmente* a inteligência criada, enquanto *pode* ser conhecido por ela; e a verdade *ontológica* das criaturas é *necessária* com relação a Deus, e é *contingente* com relação a nós. — Como também essa verdade é *única* e *múltipla*. É *única* com relação a Deus: porque única é a Essência divina, que pode ser e é diversamente imitada e participada. É *múltipla* com relação às criaturas; porque, consistindo a verdade *ontológica* na conformidade do ente com a inteligência, são tantas as verdades, quantas são as entidades.

1 "A verdade divina, diz S. Tomás, é a medida de toda a verdade. Porquanto, a verdade da nossa inteligência deponde e é medida pela coisa, que está fora da alma; pois dizemos que a nossa inteligência é verdadeira, enquanto se conforma com a coisa. Mas a verdade da coisa é medida pela inteligência divina, que é a causa de todos os seres criados, como a verdade das coisas artificiais é medida pela arte do artista. Sendo, pois, Deus a primeira inteligência e o primeiro inteligível, é forçoso concluir que a sua verdade é a medida da verdade da inteligência criada. Por isso, a verdade divina é a *primeira* verdade" (*C. Gentes*, I. 1, c. 62). — Portanto, a verdade *lógica*, própria da nossa inteligência, pode dizer-se, ao mesmo tempo, *única* e *multíplice*. É *única* com relação a Deus, enquanto as nossas idéias são a expressão ou a semelhança, ainda que imperfeita, da única e substancial verdade da inteligência divina. É *multíplice* com relação às *formas* da inteligência humana, que existem em muitas e distintas inteligências e representam muitos e diversos objetos.

Ora, a verdade criada é um efeito, e a sua existência não pode ter e não tem outro fim, senão o de imitar e manifestar a verdade divina. Logo, a verdade divina é a causa *final* de toda a verdade criada.[1]

46. Bondade de Deus. — *Bondade* de Deus é o atributo, que consiste na *conveniência* da infinita perfeição de Deus com a sua santíssima vontade. — A *bondade*, pois, é a própria entidade, a própria perfeição do ente, enquanto *convém* a vontade, e atrai-a ou pode atraí-la.[2]

47. Deus é bom. — Um ente é e diz-se *bom*, enquanto é dotado de perfeição, que tem a força de atrair à vontade. Ora, Deus contém em si toda a perfeição, pela qual é objeto de um amor sem limites da parte da sua vontade; pois todo o ente não pode deixar de amar a própria perfeição. Logo, Deus é *bom*. — Deus é *suma* e *infinitamente bom*, porque *suma* e *infinita* é a sua entidade ou perfeição.[3]

48. Deus é a bondade. — A *bondade* de Deus é a sua perfeição; e por isso, tal é a natureza da sua bondade, qual é a natureza da sua perfeição. Ora, a perfeição, em Deus, não é uma coisa acidental, adicionada à essência, mas é uma coisa substancial, é a divina essência; porque toda

---

1 A verdade criada é, como dissemos, *ontológica* e *lógica*, conforme se considera no *objeto* ou na *inteligência*. Ora, — a verdade *ontológica*, que é o próprio *objeto* enquanto se conforma com a inteligência, imita e manifesta a verdade *ontológica* de Deus, porque todo o ente participado revela o ente por essência, do qual deriva: — e a verdade *lógica*, que é o verbo da inteligência enquanto se conforma com o objeto, revela a verdade da inteligência divina. Por isso, a verdade criada, enquanto imita e revela a verdade divina, tende para esta, como para o seu fim natural; e desse modo a verdade divina é a causa *final* da verdade criada.

2 S. Tomás trata da *bondade* de Deus — na *Sum. Th.*, p. I, q. 6 — *c. Gentes*, l. I, e. 37 e seg. — *De verit.*, q. 21.

3 Deus é *bom*, e *suma* e *infinitamente* bom, porque é *perfeito*, e *suma* e *infinitamente* perfeito. A bondade está na razão *direta* da perfeição; porque a bondade não é senão a perfeição, enquanto se refere à vontade. Diz o P. Lessio: "Imagina uma infinita luz, um infinito poder, uma infinita sabedoria, uma infinita beleza, uma infinita doçura, uma infinita alegria, uma infinita riqueza, uma infinita glória, uma infinita majestade, uma infinita santidade. Pois bem, a Bondade divina contém todas estas perfeições como um oceano infinito de todos os bens. E não só contém todo o bem, mas contém-no de um modo infinitamente elevado; porque não o contem por muitas e diversas formas ou qualidades, mas por uma simplicíssima e elevadíssima forma, que é a sua essência. Esse modo de conter as perfeições, torna estas infinitamente mais excelentes, do que se existissem distintas uma de outra. (*De perfectione divina*, I. 7, e. 1, n. 2).

a perfeição e um ente, e a essência divina é o próprio ser. Logo, Deus, assim como é a sua essência, assim também é a sua *bondade*.[1]

49. A bondade divina é a causa eficiente de toda a bondade criada. — A bondade divina será a causa *eficiente* de toda a bondade criada, se as perfeições, de que são dotadas as criaturas, derivarem da única e simplicíssima bondade de Deus. Ora, é certo que todas as perfeições, de que são dotadas as criaturas, derivam da única e simplicíssima bondade de Deus; porque as perfeições das criaturas são finitas, contingentes, mutáveis, e por isso, derivam da perfeição divina, que é infinita, necessária, imutável. Logo, a bondade divina é a causa *eficiente* de toda a bondade criada.[2]

50. A bondade divina é a causa exemplar da bondade criada. — O ente, que possui uma determinada qualidade por participação, não se diz dotado dessa qualidade, se não enquanto manifesta uma certa *semelhança* com o ente, que possui a mesma qualidade por essência; assim como o ferro não se diz ígneo, senão enquanto tem uma certa semelhança com o fogo. Ora, Deus é bom por essência, e todos os seres criados são bons por participação. Logo, todo o ente criado diz-se *bom*,

1 Se Deus não fosse a sua bondade, isto é, se não fosse bom pela *sua essência*, seria bom *por participação*. Mas então, como o ente, que é bom *por participação*, pressupõe outro ente, anterior a si, do qual recebeu a bondade, Deus não seria a Causa primeira, o Motor imóvel, o Ente absoluto e infinito: o que é absurdo. Logo, Deus é bom pela sua essência, isto e, é a própria bondade. — Se Deus é a própria Bondade, é claro que exclui absolutamente todo e qualquer *mal*, que é oposto ao *bem*. Além disso, se o mal pudesse existir em Deus, existiria como uma coisa *essencial*, seria a própria *essência* de Deus, porque tudo o que está em Deus é o próprio Deus: o que é absurdo, porque o mal, sendo privação do bem, é nada, e o nada não pode constituir nenhuma essência, muito menos a perfeitíssima essência divina. (Cf. *c. Gentes*, 1. I, c. 38 e 39).

2 Toda a bondade das criaturas deriva, como da causa *eficiente*, da bondade de Deus. Dizem os escolásticos: *quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere*. — Mas que diferença entre a bondade de Deus e a das criaturas! A bondade de Deus é imparticipada e fonte inexaurível de todo o bem; a bondade das criaturas é participada e deriva de Deus. — A bondade de Deus é ilimitada, porque não há quem a possa limitar; a bondade das criaturas é limitada, porque é recebida numa essência finita. — A bondade de Deus é substancial e identifica-se com a sua essência; a bondade das criaturas é uma forma acidental e adicionada a essência. — A bondade de Deus é imutável, não pode estar sujeita ao aumento nem a diminuição; a bondade das criaturas é capaz de aumento até ao infinito e de diminuição até ao nada. Por causa desta excelência da bondade divina sobre a criada disse Jesus Cristo: "Só Deus é bom: *nemo bonus nisi solas Deus*" (Luc., XVIII, 19).

enquanto tem uma certa semelhança com a bondade de Deus. Logo, a bondade divina é a causa *exemplar* da bondade criada.[1]

51. A bondade divina é a causa final da bondade criada. — A bondade divina será a causa *final* da bondade criada, se Deus, infundindo a bondade nas criaturas, tiver tido o fim de comunicar e manifestar a sua bondade infinita. Ora, tal foi, efetivamente, o fim do Criador. Logo, a bondade divina é a causa *final* da bondade criada.[2]

52. Beleza de Deus. — *Beleza* de Deus é o atributo, que consiste na infinidade das perfeições divinas, reduzidas a uma unida e simplicíssima unidade, e sobremaneira agradáveis a quem as contempla.[3]

---

1 Cf. *c. Gentes*, I. 1, c. 40. — A bondade divina é a causa *exemplar*, mas não é a causa *formal* da bondade criada, porque a bondade das criaturas não é uma e a mesma coisa com a bondade divina. A bondade criada é *distinta* da bondade divina. — Por isso, a bondade criada é *única* e *multíplice*. É *única*, enquanto se refere a Deus, como ao seu primeiro princípio *eficiente* e *exemplar*. É *multíplice*, enquanto a bondade ou perfeição criada se acha multiplicada tantas vezes, quantas são as criaturas.

Advertimos que as criaturas não participam da *bondade* de Deus pelo mesmo modo, porque participam da sua verdade. Com efeito, as criaturas participam da *bondade* de Deus — não só *extrinsecamente*, enquanto derivam de Deus, — mas também *intrinsecamente*, enquanto possuem em si mesmas a forma de bondade, que é uma semelhança, embora infinitamente remota e deficiente, da própria bondade de Deus; ao passo que elas se dizem *verdadeiras*, — não *intrinsecamente*, pois a verdade reside, como no seu próprio sujeito, na *inteligência*, e não no objeto, — mas apenas *extrinsecamente*, enquanto os seres criados, por isso, mesmo que são criados, se referem, e de um modo *necessário*, a inteligência divina. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 4).

2 Não pode duvidar-se de que Deus criou o mundo com o fim de comunicar a outros seres a própria bondade. Porquanto, todo o agente, quando opera, tem em vista a própria bondade ou perfeição — para a adquirir, se não a possui, como o agente criado, — e para a comunicar, se a possui, como o agente incriado.

3 Como dissemos na *Ontologia*, a *beleza é a conveniente unidade na variedade, que agrada a quem a vê: pulchritudo est multitudinis debitae debita unitas, quae visa placet.* Na beleza devemos distinguir dois elementos — o elemento *objetivo* e o *subjetivo*. O elemento objetivo, que constituo propriamente a essência da beleza, é a *conveniente unidade na variedade*, isto é, a devida multiplicidade reduzida a devida unidade; o elemento *subjetivo*, que não é propriamente *constitutivo* mas *efeito* da beleza, é o *agrado*, que a própria beleza produz em quem a contempla. — O elemento *objetivo* é *composto*. A *multiplicidade* ou *variedade* é a *matéria* da beleza; a *unidade* é a *forma*, como diz S. Agostinho: "Omnis pulchritudinis *forma* est *unitas*" (*Ep.* 18, al. 63, ad Coelest. n. 2). — O elemento *subjetivo* indica que a beleza, como a verdade e a bondade, é uma coisa *relativa*. A verdade refere-se a faculdade cognoscitiva, a bondade à apetitiva, a beleza refere-se a cognoscitiva e a apetitiva; porque

53. Deus é belo. — Consistindo a beleza na multiplicidade das perfeições devidas, reduzida a conveniente unidade, Deus será *belo*, se possuir todas as perfeições, que são próprias do Ente incriado, e se todas essas perfeições forem reduzidas a devida unidade - de modo que essa unidade em tanta variedade possa agradar a quem a contempla. Ora, Deus possui perfeições infinitas, e todas essas perfeições constituem a única e simplicíssima Essência divina, e tal unidade numa variedade infinita não pode deixar de agradar imensamente a quem a contempla. Logo, Deus é *belo*.[1]

54. Deus é a sua beleza. — Todas as perfeições divinas são uma e a mesma coisa com a essência divina; porque Deus é perfeito pela sua essência. Ora, a beleza é uma perfeição. Logo, a beleza é uma e a mesma coisa com a essência divina; e por isso, Deus, assim como é a sua essência, assim também é a sua *beleza*. — Além disso, consistindo na beleza divina numa infinita variedade de perfeições, reduzidas a uma simplicíssima unidade, é evidente que Deus será a sua beleza, se for a sua perfeição e a sua unidade. Ora, Deus é a sua perfeição e a sua unidade; porque tudo o que está em Deus, é Deus. Logo, Deus é a sua *beleza*.[2]

---

todos dizem que *pulchrum est quod visum placet*, ora, uma coisa vê-se pela faculdade cognoscitiva, e *agrada* a apetitiva. — A beleza é um atributo *transcendental*; porque é próprio de todo o ente, enquanto *tal*. Todo o ente é *múltiplo* (real ou logicamente) e *uno*, e a sua beleza é maior ou menor, conforme o maior ou menor número de partes e conforme a maior ou menor harmonia e união, que existe entre elas.

1 A conclusão é evidente, e prova-se também com argumentos *a-posteriori*. O mundo, criado por Deus, é dotado de beleza, e é por isso, que foi chamado *cosmos* pelos gregos, e *mundo* pelos latinos. Ora, toda a perfeição do efeito deve preexistir na sua Causa eficiente. — Além disso, a beleza, que se admira nas criaturas, é mutável e imperfeita. Ora, tudo o que é mutável e imperfeito supõe e exige uma causa absolutamente imutável e perfeita. Logo, deve existir um Ente imutável e perfeitamente belo, de que deriva toda a beleza, espalhada nas criaturas.

2 Deus é a própria beleza! Quem poderá compreender e exprimir todo o encanto, toda a suavidade, que esta expressão encerra?... A beleza constitui a própria Essência de Deus!... Os escritores dizem que a beleza de Deus é *suma, infinita, incorruptível, imutável, amabilíssima*; mas essas palavras levam-nos ao perfeito conhecimento da beleza divina? Não. Só Deus contempla e compreende a sua beleza infinita e eterna; só Deus ama a sua beleza com amor infinito e eterno; só Deus é infinitamente bem-aventurado na contemplação e no amor da sua beleza... A criatura racional vê um pálido reflexo desta beleza infinita nas coisas visíveis, e desse reflexo, depurado das imperfeições, a inteligência forma um ideal de beleza, que é superior a toda a beleza criada e representa, ainda que de um modo muito inadequado e deficiente, a inefável beleza divina. Esse ideal é suficiente para alma se destacar

55. A beleza divina é a causa eficiente de toda a beleza criada. — A beleza divina será a causa *eficiente* de toda a beleza criada, se esta derivar de Deus, enquanto e porque Ele é dotado de beleza infinita. Ora, é certo que a beleza criada deriva de Deus, enquanto e porque Ele é dotado de beleza infinita; porque ninguém pode comunicar a outros uma perfeição, senão enquanto e porque a possui. Logo, a beleza divina é a causa *eficiente* de toda a beleza criada.[1]

56. A beleza divina é a causa exemplar de toda a beleza criada. — Todo o agente tende a imprimir e imprime, de algum modo, no efeito a semelhança da própria forma, porque opera. Ora, Deus opera pela sua essência, que é bela e é a própria beleza. Logo, Deus, produzindo as criaturas, imprime nelas a semelhança da sua beleza. Logo, a beleza divina é a causa *exemplar* de toda a beleza criada.[2]

---

de todos os encantos criados e se unir intimamente, pela fé e pelo amor, ao Sumo Bem... Isto é muito, mas não é tudo. Deus quiz, na sua infinita misericórdia, elevar o homem a uma ordem sobrenatural, que tem por fim a visão *clara* e *intuitiva* da própria essência de Deus. *Videbimus Deum sicuti est*! A nossa inteligência verá, pela graça de Deus, a própria essência divina como é em si mesma, e por isso, infinitamente bela, a própria beleza! Não será uma visão *compreensiva* (porque o finito não pode compreender o infinito), mas será verdadeira *visão*. Essa visão transformará a alma e a tornará semelhante a Deus, e será princípio de um amor e de uma felicidade sem limites! Felizes os que, conscientes da sua excelsa dignidade e do seu eterno destino, desprezam as belezas caducas e miseráveis das criaturas, e colocam as suas esperanças e os seus amores na única e imutável Beleza divina!

1 De Deus, como da causa *eficiente*, deriva toda a beleza, como toda e qualquer qualidade das criaturas. — A beleza criada é múltipla e diversa, porque muitos e diversos são os entes criados. São belos os seres *inorgânicos*, sobretudo os cristais e as pedras preciosas; principalmente a *luz*, que é esplendida em si e torna esplendidos os outros corpos, e por isso, é imagem e símbolo da Beleza divina. — Mais belos são os seres *vivos*; sobretudo o homem, em cuja alma espiritual Deus gravou a própria imagem e semelhança. — Imensamente, inefavelmente bela é a SS. Humanidade de N. S. Jesus Cristo, pela integridade, regularidade e harmonia das suas feições imaculadas, por aquele esplendor de majestade e de graça, com que a Divindade, que nela habita substancialmente, a circunda e glorifica. — Mas de todas essas belezas a fonte única é a Beleza divina.

2 Deve haver uma *analogia*, uma *semelhança* entre a beleza divina e a beleza criada, como há sempre analogia ou semelhança entre a causa e o efeito. — Mas a *analogia*, a *semelhança* não é *igualdade*. Deus não é causa *unívoca* das criaturas; por isso, a forma das criaturas não pode ser *especificamente igual* a forma do Criador. Portanto, a beleza divina é infinitamente mais pura, mais elevada, mais atraente. Ora, se a beleza das criaturas, embora imperfeita e caduca, é digna de estima e tanto prende o coração, de quanta estima não é digna e quanto não deve ser amada a infinita e puríssima beleza de Deus?!

57. A beleza divina é a causa final da beleza criada. — A beleza divina será a causa *final* da beleza criada, se Deus dotou de beleza as criaturas, para que estas representassem a sua beleza infinita. Ora, a intenção de Deus, na produção do mundo, foi efetivamente a de revelar nas visíveis perfeições das criaturas as próprias perfeições invisíveis. Logo, a beleza divina é a causa *final* da beleza criada.[1]

CAPÍTULO TERCEIRO
Faculdades e operações imanentes de Deus

Sumário: — Inteligência de Deus, sua natureza e objeto. — Vontade de Deus, sua natureza e objeto. — Vida divina, sua existência e natureza.

ARTIGO I
Inteligência de Deus, sua natureza e objeto

58. Faculdades de Deus. — *Faculdades* de Deus são as perfeições ou os atributos divinos, que se referem a *operação*. — Essas faculdades são duas: a *inteligência* e a *vontade*.[2]

---

1 Se a beleza divina é a causa *final* da beleza criada, esta beleza criada não pode nem deve considerar-se como o *termo* e o *fim último* das nossas tendências e dos nossos desejos, mas unicamente como o *meio* e o *degrau* para nos elevarmos a contemplação e ao amor da beleza divina. O espírito, que assim considera a beleza e, em geral, as perfeições das criaturas, não pode deixar de se unir intimamente ao infinito Bem.

Concluímos este artigo e confirmamos as nossas considerações com as palavras do nosso Angélico Doutor: "Consideratio creaturarum animos hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in Deo universaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit; ipsius Dei fons bonitatis, rivulis bonitatis in singulis creaturis repertis diligenter comparatus, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet" (*c. Gentes*, 1. II, c. 2).

2 Depois de termos tratado dos atributos *quiescentes* de Deus, devemos agora tratar dos seus atributos *operativos*, e, por isso, das *faculdades* e *operações*. — Sendo

59. Inteligência de Deus. — *Inteligência* de Deus é a faculdade, pela qual Ele conhece a sua essência e todas as coisas. — Da inteligência procede a *ciência*. — Diremos da *existência* desta faculdade, da sua *natureza* e *objeto*.[1]

60. Deus é dotado de inteligência.

a) Toda a substância *espiritual*, ou independente da *matéria*, é dotada de *inteligência*. Ora, Deus é *puríssimo espírito*. Logo, Deus é dotado de *inteligência*.[2]

---

a operação uma consequência e uma expressão da natureza, nunca alcançaremos um pleno conhecimento de um ente, se não conhecermos convenientemente a sua operação. Por quanto, pelo modo e pela qualidade da operação conhecemos a natureza e a qualidade da virtude ou faculdade operativa, e essa virtude ou faculdade manifesta a essência do ente, visto que um ente opera de um certo e determinado modo, pelo fato de possuir uma certa e determinada essência. — Ora, há duas espécies de operações; uma que permanece no agente, e é perfeição dele; outra quo tem o termo fora do agente, e é perfeição do efeito externo. A primeira diz-se *imanente*, porque tem o princípio e o termo no mesmo agente; a segunda chama-se *transeunte*, porque tem o termo fora do agente. — A primeira precede a segunda. Por isso, tratando das operações divinas, primeiramente falaremos das *imanentes*, e depois das *transeuntes*.

1 S. Tomás trata desse assunto sobretudo — na *Sum. Th.*, p. I, q. 14 — *c. Gentes*, 1. I, e. 44 e seg., — *De Verit.*, q. 2 e 3, — I *Sent.*, Dist. 35.

2 O grau do conhecimento de um ser é sempre proporcionado ao grau da sua imaterialidade; de modo que, quanto mais um ente se afastar da matéria, tanto mais elevado será o seu conhecimento. Assim a alma das plantas, por estar inteiramente ligada à matéria, é destituída de todo e qualquer conhecimento. A alma dos animais, embora não possa operar sem o organismo, todavia recebe as espécies *sensíveis* dos objetos, e por isso, os animais são dotados de conhecimento, embora no infinito grau. A alma humana, por ser espiritual, isto é, independente da matéria, é dotada de conhecimento *intelectual*, ou de inteligência. Deus, sendo um espírito *puríssimo*, não pode deixar de ser sumamente inteligente. Mas escutemos o Angélico Doutor: "Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens uatum est habere formam (*intentionalem*) etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus (*De anima*, 1. 3, t. 37) quod anima est quodammodo omnia (*non realiter, sed intentionaliter*). — Coarctatio autem forrnae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet, igitur quod *immaterialitas* alicujus rei est ratio quod sit *cognoscitiva*; et secundum

b) Deus é infinitamente perfeito, e por isso, não pode faltar-lhe alguma perfeição *absoluta*. Ora, a inteligência é uma perfeição *absoluta*. Logo, Deus é dotado de *inteligência*.[1]

c) Deus estabeleceu a ordem, que resplandece no mundo. Ora, essa ordem é efeito de uma causa infinitamente inteligente. Logo, Deus é dotado de *inteligência*.[2]

6l. A inteligência de Deus identifica-se com a sua essência, e é ato puríssimo e infinito.

a) Identifica-se com a sua essência. — Deus é *simplicíssimo*. Ora, se a sua inteligência não se identificasse com a sua essência, Deus seria *composto* de *essência* e de *atributos*: o que é falso. Logo, a inteligência de Deus identifica-se com a sua essência. — Por isso, Deus, assim como é

---

modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde dicitur (*De anima*, 1. II, t. 124) quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus a materia, et immixtus; ut dicitur (*De anima*, 1. III. t. 4). Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 1).

1 A *inteligência*, como também a *ciência*, que é o fruto do exercício desta faculdade, é uma perfeição *absoluta*, e por isso, convém e atribui-se a Deus em sentido *positivo* e *próprio*, e não num sentido *metafórico*, como lhe se atribui a *ira* ou a *misericórdia*. De fato, a *inteligência*, e por isso, a *ciência*, não encerra, no seu conceito formal, imperfeição alguma e não se opõe a uma perfeição mais elevada, e portanto deve atribuir-se a Deus no sentido *próprio*, no mesmo sentido em que se atribui ao homem e ao Anjo; embora em Deus se encontre de um modo infinitamente superior ao modo porque se encontra nas criaturas, pois em Deus é uma perfeição substancial, que se identifica com a essência, enquanto nas criaturas é uma perfeição acidental, que se distingue da própria essência. Logo, a *inteligência*, como também a *ciência*, deve atribuir-se a Deus, ainda que se lhe não possa atribuir a imperfeição, de que se acha cercada nas criaturas. Diz S. Tomás: "Quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, oportet quod quandocumque nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 1 ad 1).

2 Não aduzimos mais argumentos em defesa desta proposição, porque é uma consequência do que dissemos acerca da *existência* e da *essência* de Deus. Todos os povos admitem que o Ente supremo recebe as homenagens dos mortais, ouve as súplicas dos que recorrem a Ele, julga as ações humanas, e recompensa ou condena conforme a qualidade dessas ações, e por isso, admitem que Deus é dotado de *inteligência*.

a sua *essência*, assim também, é a sua *inteligência*.

b) É ato puríssimo. — Se a inteligência de Deus não fosse *ato puríssimo*, mas fosse *potencial*, isto é, passasse da *potência* para o *ato*, ela, como a nossa, seria *mutável* e *composta*. Ora, a inteligência de Deus, identificando-se com a sua essência, é *imutável* e *simplicíssima*. Logo, é *ato puríssimo*.

c) É ato infinito. — A inteligência de Deus identifica-se com a essência e é ato puríssimo. Ora, a essência de Deus é infinita, porque Deus é o próprio ser; e um ato puríssimo é também infinito, porque é sempre a potência que limita o ato. Logo, a inteligência de Deus é ato *infinito*.[1]

62. Deus conhece tudo pela sua essência.

a) Se Deus conhecesse as coisas por uma espécie inteligível, distinta da sua essência, essa espécie seria o *princípio formal* do conhecimento divino, e Deus seria *dependente* de um outro ente na operação e por isso, no ser; porque a operação e o ser, em Deus, são uma e a mesma coisa. Ora, Deus é a Causa primeira, absolutamente independente de todo e qualquer ente. Logo, Deus conhece tudo pela sua *essência*.

b) Deus conhecerá tudo pela sua *essência*, se esta representar *adequadamente* tudo o que Ele entende — o seu próprio ser e os entes finitos, existentes e possíveis; porque, então, não há razão suficiente para procurar outra espécie inteligível. Ora, a essência divina representa *adequadamente* — o ser divino, porque, em Deus, a essência e o ser são uma e a mesma coisa, — e todo o ente finito, existente e possível, porque a essência divina é a causa eficiente e exemplar de todas as coisas. Logo, Deus conhece tudo pela sua *essência*.

c) A espécie inteligível, princípio formal do conhecimento, refere-se à inteligência, como o ato a potência. Portanto, essa espécie, se fosse em Deus, distinta da essência, seria *ato* da inteligência divina, a qual, por

1 A conclusão é evidente. Deus é simplicíssimo; e tudo o que está em Deus identifica-se com Deus, é o próprio Deus. Por isso, a inteligência, como também o ato de entender, são a própria essência divina; porque, se fossem, como em nós, uma perfeição distinta, haveria em Deus composição de *potência* e de *ato*: o que repugna. "Em Deus, diz S. Tomás, a inteligência, o inteligente, o objeto entendido, a espécie inteligível, e o ato de entender são uma e a mesma coisa. Daí se segue que, embora seja Deus infinitamente inteligente, nem por isso, se admite qualquer multiplicidade na sua substância" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 4).

consequência, seria *potência*. Ora, não pode haver, em Deus, composição de ato e de potência. Logo, Deus conhece tudo pela sua *essência*.[1]

1 Cf. *c. Gentes*, 1. I, e. 47. — Para a inteligência do assunto, lembramos certos princípios. o conhecimento consiste nisto que o cognoscente se torna semelhante ao conhecido. Este une-se aquele por uma forma ou imagem intencional, que se chama *espécie inteligível*, e que atua na inteligência e lhe representa o objeto. Por isso, a perfeição do conhecimento depende inteiramente da perfeição desta forma ou espécie, a qual, pela sua vez, deve ser proporcionada a virtude ou energia intelectual, que ela determina ao ato. Daí se segue — que. quanto mais perfeita for a inteligência, tanto mais excelente deve ser a espécie inteligível, — e que, quanto mais excelente for a espécie, tanto mais perfeita será a sua maneira de representar. Portanto, todo o conhecimento intelectual exige e supõe três coisas: a inteligência cognoscente, o objeto conhecido, e a espécie inteligível. O objeto conhecido chama-se objeto *material* ou *quase-material* do conhecimento. A razão, pela qual o objeto *material* determina a inteligência e que é representada ou expressa pela espécie inteligível, diz-se objeto *formal*. Sendo assim, é claro que o objeto *formal*, quando se trata das faculdades *cognoscitivas*, coincide de algum modo com a *espécie inteligível*; porque o objeto *material* não atua na inteligência senão pela espécie e pelo que está representado na espécie. Por isso, quando se trata do objeto *formal* de uma inteligência, procuramos e indicamos a *espécie inteligível*, que atua naquela inteligência e lhe torna as coisas presentes sob um certo e determinado aspecto. — O objeto *material* de toda e qualquer inteligência divide-se em *primário* e *secundário*. *Primário* é o que é proporcionado a inteligência, é conhecido por si mesmo e por uma espécie adequada, e esse conhecimento é a razão pela qual são conhecidas todas as outras coisas; assim o objeto *primário* da nossa inteligência, no estado presente, é a essência das coisas materiais. *Secundário* é o que não é proporcionado a inteligência, não é conhecido por si mesmo, mas por outra coisa e por uma espécie inadequada; assim o objeto *secundário* da nossa inteligência é constituído por tudo o que podemos conhecer por meio das espécies, derivadas das coisas sensíveis ou materiais.

Aplicando essas noções a inteligência divina, é evidente que o seu objeto *formal* não pode ser uma forma ou espécie inteligível, distinta da essência divina; porque, como dissemos no texto, a inteligência divina, sendo ato puríssimo e infinitamente perfeito, não pode ser aperfeiçoada e completada, em ordem ao ato, por uma espécie, distinta dela e da essência. — Enquanto ao objeto *material*, a inteligência divina, como vamos provar, compreende o próprio ser divino e todas as outras coisas, que podem ser de algum modo conhecidas; porque a essência divina, sendo forma perfeitíssima e de infinito valor, representa tudo a inteligência divina, com a qual é uma e a mesma coisa.

Portanto, se nos perguntarem se para o ato da inteligência divina é necessária a *espécie inteligível*, respondemos que, se a espécie *inteligível* se toma no sentido rigoroso enquanto significa "a semelhança de uma coisa, a qual, a maneira de um princípio subjetivo, realmente distinto da inteligência, completa e determina essa faculdade, por si mesma incompleta e indiferente, ao conhecimento de um determinado objeto", então devemos dizer que ela não é necessária nem pode existir *formalmente* em Deus, porque não pode admitir-se que a inteligência divina seja por si incompleta e

63. Deus conhece perfeitamente o próprio ser.

a) Conhece o próprio ser. — A inteligência de Deus, sendo um ato puríssimo e de infinita energia, deve conhecer tudo o que é inteligível e lhe está presente. Ora, o ser divino, não só é inteligível, porque é imaterial, mas também está intimamente presente a inteligência, porque é unia e a mesma coisa com ela. Logo, Deus conhece o próprio ser.[1]

b) Conhece perfeitamente o próprio ser. — A perfeição do conhecimento, que consiste na completa adequação entre a cognoscibilidade do objeto e o próprio ato cognoscitivo, depende de duas condições: que a espécie inteligível — reproduza fielmente o objeto, — e

---

deficiente com relação ao seu ato; — mas, se a *espécie inteligível* se toma num sentido *lato*, enquanto significa "a razão suficiente pela qual a inteligência conhece um objeto, isto é, enquanto é a semelhança da coisa, que torna a inteligência capaz de conhecer a mesma coisa d, ela é necessária para o ato da inteligência divina e existe *formalmente* um Deus, porque, se Deus conhece, deve existir nele a razão suficiente do seu conhecimento. — Essa espécie, tomada no sentido *lato* e existente em Deus, não é uma coisa *realmente* distinta da essência de Deus, nem da sua inteligência, nem do seu ato intelectual, mas identifica-se com cada uma dessas coisas, como ensina a cada passo S. Tomás. — Dissemos que a espécie, em Deus, não se distingue *realmente* da *essência*, nem da *inteligência*, nem do *ato intelectual*; porque, *logicamente*, distingue-se da *inteligência* e do *ato intelectual*. Porquanto, a *espécie* considera-se como um princípio, que *torna a inteligência capaz* de perceber um certo objeto, e por isso, *logicamente*, distingue-se da inteligência e do seu ato. — Mas nem *logicamente* se distingue da *essência divina*. Porquanto, a espécie deve *conter em si* o *objeto cognoscível*, para que possa determinar a inteligência a percepção dele; ora, a essência divina, contendo em si todas as coisas, pode e deve exercer o munus da dita espécie. Diz S. Tomás: "Species intelligibilis in Deo nihil aliud est quam *essentia sua*, in qua omnes species rerum comprehenduntur" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 5 ad 3).

Da doutrina exposta resultam os seguintes corolários: — 1º) *Única* é a espécie inteligível em Deus, porque única é a sua essência, capaz de determinar por si só a inteligência divina ao conhecimento de todas as coisas; — 2º) Pela mesma única espécie, que é a sua essência, Deus conhece o próprio ser e todas as coisas, — o próprio ser pela essência, que e a mesma coisa com o mesmo ser, — todas as outras coisas pela essência, que é uma semelhança dessas coisas; — 3º) o conhecimento divino não é *especificado* pela espécie própria das outras coisas, mas unicamente pela divina essência, e por isso, é sempre infinito (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 5 ad 3).

1 A conclusão é evidente, e é um corolário, que deriva da natureza do conhecimento intelectual. Este, por ser imaterial e inorgânico, é essencialmente capaz de perfeita reflexão, pela qual se conhece a existência e a natureza do cognoscente. Deveríamos negar a inteligência divina uma perfeição, que atribuímos a inteligência humana? Não, com certeza.

se una intimamente com a faculdade. Ora, a essência divina, que faz as vezes da espécie inteligível no conhecimento de Deus, não só exprime fielmente o ser divino e se une intimamente com a inteligência divina, mas identifica-se com o mesmo ser e com a mesma inteligência. Logo, Deus conhece *perfeitamente* o próprio ser.[1]

64. Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possíveis.

a) A inteligência de Deus, identificando-se com o próprio ser d'Ele, é infinita mente perfeita. Ora, uma inteligência infinitamente perfeita não pode deixar de conhecer tudo o que é cognoscível, isto é, tudo o que tem alguma razão de entidade, quer exista quer não exista; porque, se uma coisa só, existente ou possível, lhe escapasse, ela seria

1 Podemos expor o argumento numa outra forma. Para a percepção intelectual são necessários três elementos: a faculdade intelectual, o objeto inteligível, a união do objeto com a faculdade; e quanto mais perfeitos forem estes elementos, tanto mais perfeita será a percepção. Ora, a inteligência divina é infinitamente perspicaz, — o ser divino é infinitamente inteligível, — a união do ser com a inteligência não poderia ser mais íntima, porque são uma e a mesma coisa. Logo, a percepção que Deus tem do próprio ser e infinitamente perfeita. — Essa percepção chama-se também *compreensão*; porque *compreender* um objeto é conhecê-lo tanto, quanto ele é cognoscível, de modo que a inteligência não escape nenhum elemento, nenhuma propriedade, nenhuma eficácia, de que ele é dotado. Ora, o conhecimento de Deus é proporcionado a sua cognoscibilidade, isto é, Deus se conhece a si mesmo tanto, quanto Ele é cognoscível; porque esse conhecimento e essa cognoscibilidade fundam-se na mesma puríssima atualidade do ser divino. Logo, Deus *compreende* o próprio ser. Diz S. Tomás: "Tunc dicitur aliquid *comprehendi*, quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est... Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est... Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte *comprehendit*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 3).

Que Deus conheça o próprio ser, como objeto primário da sua inteligência, é fora de toda a dúvida. Objeto primário da inteligência é, como dissemos, o que é proporcionado a inteligência, é conhecido por si mesmo e por uma espécie adequada, e esse conhecimento e a razão pela qual são conhecidas as outras coisas. Ora, o ser divino — é o único objeto proporcionado a inteligência divina, porque só esse ser é infinito como infinita é essa inteligência, — só ele é conhecido por si mesmo e por uma espécie *adequada*, porque só ele está intimamente unido com a inteligência divina e só ele é representado por uma espécie *adequada*, que é a divina essência, — e o conhecimento do ser divino é a razão pela qual são conhecidas todas as coisas, porque Deus conhece tudo na sua essência e pela sua essência. Logo, o ser divino é o objeto *primário* da inteligência divina.

necessariamente limitada e imperfeita. Logo, Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possíveis.

b) Deus conhece *perfeitamente* o próprio ser, isto é, conhece-o tanto, quanto é cognoscível. Ora, Deus não conheceria perfeitamente o próprio ser, se não conhecesse também todas as outras coisas, existentes e possíveis. Porquanto, um ente não conhece perfeitamente o próprio ser, se não conhece perfeitamente a eficácia e a extensão do seu poder, — e não conhece perfeitamente a eficácia e a extensão do seu poder, se não conhece todos os efeitos, que esse poder produz ou pode produzir. Mas, o poder de Deus estende-se a todas as coisas, existentes e possíveis; porque Ele é a primeira causa eficiente de tudo o que existe ou pode existir. Logo, Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possíveis.[1]

---

1 É o argumento de S. Tomás, que diz: "Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima Causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 5).

Do argumento conclui-se — que Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possíveis, — *não imediatamente,* em *si mesmas*, — *mas em si mesmo*, isto é, na própria *essência* como num *meio conhecido*, — e que por isso, todas as coisas constituem o objeto *secundário* da inteligência divina. Na verdade, o que se conhece imediatamente em si mesmo, e por uma espécie adequada ao próprio cognoscível, é o objeto *primário*; em-quanto o que se conhece mediatamente num outro ente, e por uma espécie própria desse outro ente, é o objeto *secundário*. Ora, Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possíveis, pela sua essência, isto é, por uma espécie, que é adequada unicamente ao seu ser, mas excede imensamente todas as outras coisas, nela *virtualmente contidas*, e por isso, conhece o próprio ser como objeto *primário*, e todas as outras coisas como objeto *secundário*. — E não pode ser de outro modo. A inteligência divina não entende as coisas, senão pela sua essência, que exerce o munus de espécie inteligível. Ora, a essência determina necessariamente a inteligência a conhecer *imediata* e *diretamente* a mesma essência, e *mediata* e *indiretamente* as outras coisas, que estão nela virtualmente contidas. Porquanto, Deus só conhece as outras coisas, porque conhece a sua essência., — não enquanto é uma essência, — mas enquanto pode ser e é diversamente participada e imitada por muitas coisas. Diz S. Tomás (1. c.); "Dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo *in seipso*, alio modo *in altero*. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per *speciem adaequatam ipsi cognoscibili*; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur

id quod videtur *per speciem continentis*; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in seipsis, sed in se ipso, inquantum essentia sua *continet* similitudinem aliorum ab ipso".

Como aparece das noções expostas, o que é objeto *primário* para a inteligência humana é *secundário* para a inteligência divina, e o que é *secundário* para nós é *primário* para Deus. Na verdade, o objeto *primário* da nossa inteligência, no estado presente, é a essência abstrata das coisas materiais; porque essa essência — é proporcionada a natureza e ao modo de ser da nossa inteligência, — é conhecida por uma espécie adequada, — e é a razão, pela qual conhecemos todas as outras coisas, e o próprio Deus, que, por isso, é objeto *secundário* da nossa inteligência. Mas o objeto *primário* da inteligência divina é a própria essência divina; porque só ela — e proporcionada a natureza e ao modo de ser da inteligência divina, — é conhecida por uma espécie adequada, — e é a razão pela qual Deus conhece todas as outras coisas, que, por isso, constituem o objeto *secundário* da inteligência divina. Nós não podemos conhecer a Deus, senão depois de conhecemos as criaturas; Deus não pode conhecer as criaturas, senão *depois* de se ter conhecido a si mesmo. — Por isso, a essência divina é o meio *in quo* Deus percebe todas as coisas, porque, como dissemos, esse meio *primeira* ou *diretamente* é percebido em si mesmo e *depois* leva a percepção de outro objeto, e, portanto, é, ao mesmo tempo, *objeto* e *meio*. — É claro que, no caso presente, não se trata de prioridade de *tempo*, mas de *natureza*; porque Deus, com um só ato, que é a sua substância, vê tudo numa única coisa, que é a sua essência (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 7).

Do que temos dito resulta que a ciência divina, enquanto aos objetos entendidos, pode e deve dividir-se em ciência de *visão* e de *simples inteligência*. — Ciência de *visão* é aquela, pela qual Deus conhece o próprio ser e todas as criaturas *existentes* numa determinada diferença de tempo, — e por isso, passadas, presentes e futuras. Ciência de *simples inteligência* é aquela, pela qual Deus conhece as coisas meramente *possíveis*, que não existem e nunca hão de existir. — É a divisão dada por S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 9), e admitida pela escola tomista, que a proclama *adequada*, porque entre a ciência de *visão* e a de *simples inteligência* não pode conceber-se outra, sendo *adequada* a divisão do objeto. Outros teólogos, como veremos, admitem uma terceira espécie de ciência, que chamam *média* e que teria por objeto os *futuros condicionados livres*.

Para a solução das dificuldades contra a doutrina exposta, indicamos os seguintes princípios. — 1º) O objeto conhecido, representado na espécie inteligível, aperfeiçoa o cognoscente — não enquanto ao ser *real* dele, — mas enquanto ao ser *intencional*; porque a espécie inteligível e ato ou princípio formal da inteligência, e todo o ato ou toda a forma aperfeiçoa a potência. Ora, a espécie, que se une com a inteligência divina, não é uma coisa distinta de Deus, mas é a sua própria essência; o por isso, só Deus é a perfeição de si mesmo. (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 5 ad 4). — 2º) O meio, pelo qual se conhece uma coisa, deve ser *proporcionado* a própria coisa — não enquanto ao *ser*, como se o meio e a coisa devessem ter o mesmo ser real, — mas

enquanto a *representação*, de modo que o meio represente a coisa. Ora, a essência divina, embora exceda infinitamente o ser das criaturas, representa-as perfeitamente, e por isso, é um meio proporcionado para o conhecimento delas. (*De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 4). — 3º) O conhecimento de Deus pode chamar-se *multíplice* e *diverso* — enquanto ao *objeto conhecido*, que é multíplice e diverso, — mas não enquanto ao *princípio* ou ao *meio* de conhecimento, que é único, porque e a própria essência divina. A *unidade* do conhecimento, se se considera no sujeito cognoscente, depende da *unidade* da forma inteligível, que, em Deus, é a própria essência divina. Essa, pela sua perfeição infinita, representa tudo o que tem *razão* de *ente*, e dela deriva a multiplicidade e diversidade dos objetos entendidos. — 4º) A ciência de Deus é, como veremos, a *causa* das coisas, enquanto Deus produz as criaturas em conformidade com as idéias exemplares da sua inteligência; mas é causa juntamente com a vontade e com o poder. Por isso, embora Deus conheça as coisas desde a eternidade, não se segue daí que desde a eternidade existam as coisas. o ato da vontade divina com relação às criaturas é necessariamente livre, e por isso, Deus pode querer e deixar de querer a existência das criaturas, e pode querê-la nesta ou naquela diferença de tempo. (*Sum Th.*, p. I, q. 14, a. 8). — 5º) A infinita perfeição do Deus exige que Ele — não só conheça tudo o que, de algum modo, é, — mas também que o conheça de um modo perfeitíssimo, proporcionado a excelência do ser divino. Ora, é mais perfeito que Deus conheça as coisas na divina essência, do que na essência delas. — Nem por isso, esse conhecimento é indeterminado ou imperfeito; porque, como diremos, a essência divina exprime *distinta* e *adequadamente* todas as criaturas, e por isso, representa não só os elementos mais *comuns* delas, mas também os mais *próprios*, até as últimas diferenças (*Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 6).

*

Tendo provado que Deus, cuja inteligência e ciência são uma e a mesma coisa com a substância, conhece na sua essência tudo o que é de algum modo cognoscível, Dão seria absolutamente necessária a questão relativa a alguns entes particulares — se é como Deus os conhece. Todavia, como a nossa inteligência limitada encontra muita dificuldade em conceber o modo porque a inteligência divina conhece este ou aquele ente, julgamos útil tratar esse assunto. — Os objetos, que são o termo do conhecimento pode divino, podem considerar-se em ordem a *essência*, ou em ordem a *existência*. Se se consideram em ordem a *essência*, podemos perguntar: se é como Deus conhece os entes *singulares* na sua *materialidade*, e os *males*. Se se consideram em ordem a *existência*, podemos perguntar: se é como Deus conhece e os *futuros necessários*, os *futuros livres*, quer *absolutos* quer *condicionais*, e todos os *possíveis*. Vamos responder a cada uma dessas perguntas.

a) Deus *conhece os entes singulares na sua materialidade*. Deus deve conhecer tudo o que Ele produz pela sua arte. Ora, a arte divina não só produz a *forma*, pela qual o ente é colocado numa certa *espécie*, mas também produz a *matéria*, que é princípio de *individuação*. Logo, Deus conhece todos os entes *materiais*, tanto com relação a *matéria*, quanto com relação a *forma*, e por isso, conhece os entes *singulares* na sua *materialidade*. (Cf. De Ver., q, 2, a. 5). — Além disso, é uma perfeição para a nossa inteligência o conhecimento dos entes *singulares* e *materiais*. Ora, toda a perfeição da

criatura deve encontrar-se, num grau mais elevado, no Criador. Logo, Deus conhece os entes *singulares* e *materiais* de um modo mais perfeito, do que nós. Nós conhecemos, por meio da *inteligência*, o *universal* e o *imaterial*, e, por meio dos *sentidos*, o *singular* e o *material*; Deus conhece o *universal* e o *singular*, o *imaterial* e o *material* pela mesma faculdade intelectual. — Diz S. Tomás : "Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum".

Para a solução das dificuldades, notamos com S. Tomás (*art. cit*): — 1º) A nossa inteligência abstrai dos princípios individuantes a espécie inteligível. Por isso, a espécie inteligível da nossa inteligência não pode representar os princípios individuantes, e não podemos ter um conhecimento *direto* dos entes singulares e materiais. Mas a espécie inteligível da inteligência divina, que é a própria essência de Deus, não é imaterial por abstração, mas por si mesma, e é o princípio de todos os elementos, quer específicos, quer individuais, que entram na composição da coisa. Por isso, Deus conhece, pela sua essência, não só o universal, mas também o singular. — 2º) Ainda que a espécie da inteligência divina não contenha as condições materiais, como a espécie recebida nos nossos sentidos, contudo pode representar e representa o imaterial e o material. Para a perfeição do conhecimento não se requer que a coisa se encontre no cognoscente no seu modo de ser; mas basta que a coisa se conheça como ela é. — 3º) A matéria, embora, por ser pura potência, seja muito dessemelhante de Deus, que é puro ato, contudo, enquanto *é*, tem uma certa semelhança com o *ser* divino.

b) Deus *conhece os males*. — Quem entende perfeitamente uma coisa, deve também entender tudo o que a essa coisa pode acontecer. Ora, há *bens*, que podem ser corrompidos pelos *males*. Logo, Deus não entenderia perfeitamente os bens, se não entendesse também os males... Mas uma coisa entanto é cognoscível, enquanto é. Ora, consistindo o mal na *privação* do bem, e a *privação* sendo *nada*, o mal não se conhece em si mesmo, mas no bem, de que é privação sendo nada, o mal não se conhece em si mesmo, mas no bem, de que é privação; e por isso, Deus, pelo fato de conhecer os bens, conhece também os males, como pela luz se conhecem as trevas. — Notamos — 1º) a ciência de Deus não é causa do mal, mas é causa do bem, pelo qual conhecemos o mal; — 2º) o conhecimento de uma coisa por meio de outra é imperfeito, quando aquela coisa é cognoscível por si. Ora, o mal não é cognoscível por si, porque consiste essencialmente na privação do bem e por isso, o mal não pode ser definido, nem conhecido, senão por meio do bem. Diga-se o mesmo com relação ao *pecado*, e, em geral, a todas as privações. (*Sum. Th.* p. I, q. 14, a. 10).

c) Deus *conhece os futuros contingentes absolutos*. — *Futuro* é o ente que atualmente não existe, mas que existirá com certeza numa certa diferença de tempo. Distingue-se

do possível, que nunca existirá. — Divide-se o futuro em *necessário* e *contingente*. *Necessário* é o que deriva de uma causa *necessária*, isto é, que não pode deixar de produzir um certo efeito. *Contingente* é o que deriva de uma causa *contingente*, isto é, que pode produzir ou deixar de produzir um certo efeito. — Se a causa *contingente* é *livre*, o efeito futuro chama-se *contingente livre*. — O futuro *contingente* subdivide-se em *absoluto* e *condicionado*. O contingente *absoluto* é o que será certamente produzido pela causa contingente. O contingente *condicionado* é o que nunca será produzido pela causa contingente, mas seria por ela produzido, se se verificasse esta ou aquela condição. — O *futuro contingente condicionado* costuma chamar-se *futurível*. — Feitas essas distinções, provamos a nossa proposição com as palavras de S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 13).

O *futuro contingente absoluto* pode considerar-se sob dois aspectos — *em si mesmo e na sua causa*. Considerado *em si mesmo*, este contingente não é *futuro*, mas é *presente*, — nem é *indiferente* para a existência e para a não existência, mas é *determinado* para a existência, e, sob este aspecto, pode ser objeto de um conhecimento certo e infalível. Considerado *na sua causa*, este contingente é *futuro* e é *indiferente* para a existência e para a não existência, porque a *causa contingente* é indiferente com relação aos dois termos opostos; e por isso, o mesmo contingente não pode ser conhecido com certeza. Portanto quem conhece o efeito contingente só na respectiva causa, só pode ter dele um conhecimento conjectural. Deus, porém, conhece todos os contingentes, não só enquanto estão contidos nas próprias causas, mas também enquanto subsistem atualmente em si mesmos. E, ainda que os contingentes recebam a existência sucessivamente, todavia Deus não os conhece sucessivamente, como nós, mas conhece-os todos *ao mesmo tempo*; porque o seu conhecimento é eterno, como eterno é o seu ser, e a eternidade contém todo o tempo e corresponde a todas as diferenças do tempo. Por isso, todas as coisas, que existem no tempo, estão presentes, desde a eternidade, a Deus; não só porque Deus possui as idéias exemplares de todas as coisas, mas também porque o seu olhar vê, desde a eternidade, todas as coisas, como elas existem em si mesmas. É, pois, manifesto que os contingentes são infalivelmente conhecidos por Deus, enquanto estão presentes aos olhos divinos, e, contudo, são futuros contingentes, se se compararem com as suas causas próximas.

A certeza da ciência divina com relação aos futuros contingentes *absolutos* não destrói a *liberdade* dos nossos atos. Na verdade, o conhecimento de Deus é verdadeiro. Ora, o conhecimento, para que seja verdadeiro, deve conformar-se com o seu objeto; de modo que se limite a descobrir a natureza do objeto, sem alterá-la. Ora, a natureza do futuro *contingente* consiste em que ele possa existir ou deixar de existir. Logo, esta indiferença não pode ser destruída ou alterada pela ciência divina. — Além disso, a ciência divina refere-se aos futuros contingentes, como a nossa vista se refere aos objetos presentes. Ora, é claro que os objetos, que nos estão presentes, não perdem a contingência, e não se tornam necessários pelo fato de serem vistos por nós, mesmo de um modo infalível. Logo, nem os futuros contingentes deixam de ser contingentes pelo fato de serem conhecidos infalivelmente por Deus. Diz S. Tomás: "Sicut... noster visus non fallitur unquam, videns contingentia ut suut praesentia, et tamen ex hoc

non removetur, quin illa *contingenter* eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tuuc quando sunt; unde ex hoc non removetur quin *contingenter* eveniant" (*De Ver.*, q. 2, a. 12). — Em poucas palavras: o ato *contingente*, que Deus prevê, realizar-se-á *infalivelmente*, mas não *necessariamente*. Se a *necessidade* tira a liberdade, não a tira a *infalibilidade*.

Objetam: tudo o que Deus conhece desde a eternidade, como existente, é um ente necessário. Ora, nenhum futuro contingente é necessário. Logo, Deus não conhece os futuros contingentes.

Resposta. Tudo o que Deus conhece desde a eternidade, como existente, quer seja ente *necessário* com relação ás suas causas próximas, quer seja *contingente*, existe *necessariamente*, porque é conhecido por Deus como presente, e não pode deixar de existir o que Deus conhece como existente; aliás haveria engano na ciência divina. Mas a *necessidade* de existência, que se atribuo a um efeito, e dúplice: uma *absoluta*, quando o efeito deriva de causas necessárias; — outra *condicionada*, quando o efeito deriva de causas contingentes, porque tudo o que é, enquanto é, não pode deixar de ser. Ora, essa necessidade *condicionada* deve atribuir-se aos efeitos *contingentes*, cuja existência é vista por Deus; assim como, é necessário que Sócrates escreva, quando escreve, e nós vemos que escreve. Portanto, se com o futuro contingente não é compatível a necessidade *absoluta*, é certamente compatível a necessidade *condicionada*. (Cf. *S. Th.*, p. I, q. 14, a. 3 ad 3; *De Ver.*, q. 2, a. 12; *c. Gentes*, 1. I, c. 67).

d) Deus *conhece os futuros contingentes condicionados*. — A questão limita-se aos *contingentes condicionados livres*. — Que Deus conheça estes *futuros condicionados livres*, todos os filósofos espiritualistas o admitem. Esses futuros encerram ou constituem uma verdade, uma entidade; e tudo o que é verdade e entidade não pode escapar a ciência divina. — A dificuldade não está no *fato*, está no *modo* de explicar o fato. Com efeito, não podemos dizer que Deus vê esses futuros *condicionados livres*, como vê os futuros *contingentes* ou os *livres absolutos*; porque estes estão *presentes* aos olhos de Deus, e são vistos enquanto *presentes*, porque existem numa diferença de tempo, e a duração simultânea da eternidade divina abrange todas as diferenças do tempo, mas os futuros *condicionados livres* não são e não serão nunca *presentes*. — Como, pois, vê Deus os futuros *condicionados livres*? — Há duas respostas, dadas por duas escolas, igualmente celebres, — a *tomista* e a *violinista*. Vamos expor essas respostas com toda a lealdade e com a clareza possível em matéria tão intricada.

a) Resposta da escola *tomista*. — Deus não vê os futuros *condicionados livres* em si mesmos, na própria atualidade, porque não existem e não existirão em nenhuma diferença de tempo; por isso, deve vê-los na causa, que os contém e que teria podido dar-lhes a existência. Essa causa não pode deixar de ser a própria Causa primeira, princípio adequado de tudo o que existe ou que teria podido existir. Deus vê tudo isso nos *seus decretos*.

A essência divina, — enquanto é imitável ao infinito, é, como veremos, o fundamento de todas as possibilidades necessárias e eternas, — mas, enquanto a realização de algumas dessas possibilidades é decretada pela vontade divina, é o

fundamento de todas as existências contingentes, — presentes, passadas ou futuras. Por quanto, as coisas — entanto são possíveis, enquanto Deus é, — e, entanto são existentes, enquanto Deus as quer ou permite. O conhecimento das primeiras é, como dissemos, o objeto da ciência de *simples inteligência*; o conhecimento das segundas é o objeto da ciência de *visão*. — A ciência de *simples inteligência* estende-se a *essência* e às *necessárias consequências* das coisas. A ciência de *visão* abrange todas as realidades contingentes, queridas ou permitidas nos decretos eternos, não excetuados os *futuros livres*, que permanecem *livres*, não obstante a infalível eficácia da Causa primeira. Ora, esses decretos eternos, infinitamente perfeitos, devem estender-se a todos os casos, não só aos existentes, mas também aos meramente possíveis, e neles Deus lê não só tudo o que acontece, mas também tudo o que aconteceria, se se verificassem certas condições, que nunca se hão do verificar. Tal é a ciência dos *futuríveis*.

Por isso, para que Deus saiba o que fará Pedro, se se achar nestas ou naquelas circunstâncias, deve apenas consultar o decreto geral da sua Providência, que regula o nosso livre arbítrio, e ver as soluções, que nele estão virtualmente contidas para cada um dos casos.

O *Cardeal Zigliara* escreve as seguintes palavras: "Deus nihil potest cognoscere per aliquid sibi extrinsecum et a se independens, a quo cognitionem accipiat et in cognoscendo dependeat, sed omnia cognoscit in sua essentia ut in medio *in quo* cognito. Sed essentia divina non est causa futuri, sive absoluti sive conditionati, praecise ut essentia est; secus enim, cum ipsa sit eodem modo exemplar seu idea omnium possibilium, aut haec omnia dicenda essent futura, aut non esset ratio cur aliqua prae aliis possibilibus ad existentiam pervenirent. Ergo essentia divina est medium in quo Deus videt quaecumque futura ut est determinata per liberum decretum divinae voluntatis, determinantis alia possibilia aliquando futura, alia vero non; scilicet Deus videt in sua essentia omnia futura, quia libere voluit esse futura: quod est videre futura in suo libero decreto" (*Sum. Phil.*, Theol., 1. III, c. 2, a. 3).

b) Resposta da escola *molinista*. — A ciência de *visão* nos decretos divinos e a ciência de *simples inteligência* não explicam a presciência dos futuros *condicionados livres*. É necessária admitir em Deus uma terceira ciência — a *ciência média*. — É claro que estas divisões da ciência divina, única e simplicíssima em si mesma, se referem a variedade dos objetos, e significam à nossa maneira de conceber as coisas divinas.

O que é a *ciência média*? Ela não é só a ciência dos futuros condicionados livres. Se assim fosse, não haveria divergência de opiniões; porque todos admitem que Df.us tem o conhecimento desses objetos. A ciência *média* é uma explicação sistemática do *meio*, em quo Deus vê os futuros condicionados livres, — é a ciência dos *futuríveis*, independente dos decretos divinos e anterior a eles. Diz o teólogo *Tournely*. "scientia media est scientia conditionatorum, independens ab omni decreto absoluto et efficaci, eoque anterior" (*De scientia Dei*, a. 5). Portanto, os efeitos do nosso livre arbítrio são independentes da vontade divina; e, se Deus os conhece, devo conhecê-los anteriormente a todo e qualquer decreto.

Mas se Deus não conhece os *futuríveis* nos decretos da sua vontade, em que *meio* os conhece? — *Molina* responde que Deus os conhece nas *causas livres*, que são

capazes de produzir esses futuros em certas circunstâncias e das quais Ele tem uma compreensão perfeita, uma *supercompreensão*. Diz assim; "Deus tem uma profunda e insondável compreensão de cada livre arbítrio; Ele vê claramente o que cada uma das causas livres faria, de modo espontâneo, nestas e naquelas circunstâncias, e mesmo na infinidade das circunstâncias. Essa vista de Deus é o que nós chamamos *ciência média*" (*Concord.*, q. 14, a. 13, disp. 52).

Todavia esse *meio* é rejeitado hoje por todos os filósofos, incluídos os neo-molinistas. Diz o *Card. Mazzella*; "Deus não pode conhecer os *futuríveis* nas suas causas próximas. Porquanto os atos *livres* não têm um nexo *necessário* com as próprias causas, embora dispostas completa e proximamente para o ato; pois, se a causa livre não fosse, mesmo nesse momento, indiferente para operar e deixar de operar, já não seria livre. E esse argumento é invencível; porque aqui não se trata de um conhecimento *conjectural*, mas de ura conhecimento *infalível* dos futuríveis, com o qual é metafisicamente incompatível o erro, qual é o conhecimento de Deus" (*De gratia*, disp. 3, a. 7).

Nem vale recorrer a infinita energia da vista divina e a sua *supercompreensão*. Quanto mais profundo e penetrante é o olhar de quem contempla a natureza de uma causa livre, tanto mais clara e distintamente conhece que os efeitos, que ela contém, são ainda indeterminados e meramente possíveis. Logo, Deus não pode ver, nas causas livres, as determinações, que ainda não existem; a não ser que se diga que estas determinações existem: o que seria a negação da liberdade. Por isso, essa explicação leva logicamente ou a negar a liberdade humana, ou a reduzir a ciência divina a condição de ciência *conjectural*.

O *meio*, proposto por *Molina* e rejeitado pelos próprios sequazes, ainda não foi substituído. Geralmente, os *neo-violinistas* afirmam que Deus conhece os futuríveis exclusivamente na contemplação das possibilidades eternas ou das essências das coisas, independentemente de todo e qualquer decreto. — Essa explicação não serve para o escopo. Compreende-se facilmente que a Essência de Deus possa representar e represente a sua inteligência todas as possibilidades eternas e necessárias, isto é, todas as essências das coisas contingentes e todos os efeitos *necessários*, absolutos ou condicionados, que estão nelas contidos. Mas, se os futuros *livres* estivessem também contidos nas essências das coisas, a futurição deles, longe de ser livre, seria absolutamente necessária, e tudo seria regulado pela fatalidade. Logo, Deus não pode ver na essência das coisas os futuros *livres*, que aí se não encontram.

Outros, então, apelam para o *meio das contraditórias*. Todos os futuríveis, dizem eles, podem ser representados sob a forma de proposições *contraditórias*; por exemplo: se Pedro é tentado nestas circunstâncias, pecará ou deixará de pecar. Não há meio termo. E, como essas proposições não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo, mas é necessário que uma seja verdadeira, e outra falsa, pela essência mesma das coisas e anteriormente a todo o decreto divino, é claro que a inteligência divina, a qual conhece a verdade toda, deve conhecer com certeza absoluta qual dessas proposições é a verdadeira, e qual é a falsa. — Mas, se o princípio de contradição é suficiente para mostrar que as duas contraditórias não se podem realizar simultaneamente, não o c para mostrar qual das duas se realizará em cortas e determinadas circunstâncias; pois o livre arbítrio torna-as

igualmente possíveis. Se uma das duas fosse determinada para a existência pelo princípio de contradição, ela seria necessária e não livre. E, se ambas são *possíveis*, qual é a razão suficiente, pela qual Deus vê que essa será realizada, e aquela não? Para responder a essa pergunta, não há outro remédio senão recorrer a *supercompreensão* de *Molina*.

Em vista disso, não é para admirar que o *P. de Regnon*, excelente filósofo e teólogo, conclua a exposição da controvérsia com estas palavras: "É um mistério, um mistério insondável (o da ciência divina dos *futuríveis*); nenhuma das várias explicações apresentadas satisfaz completamente. Devemos renunciar a explicação do *modo* porque Deus vê os futuríveis. Explicar essa ciência é obra de *diletantismo* filosófico!". (*Bannez et Molina* p. 113-115).

Expusemos, em resumo, a controvérsia acerca da ciência dos *futuríveis* com a palavras de um filósofo moderno (*Farges*, 1'Idée do Dieu, pp. 370-377). Não temos competência para emitir um juízo definitivo numa questão, que tem cansado as mais profundas inteligências. Só dizemos, com o citado escritor, que, devendo escolher entre o mistério da *ciência média* e o mistério dos *decretos divinos*, preferimos este aquele. A eficácia da Causa primeira, muito diversa da eficácia das causas segundas, pode mover a nossa natureza, sem fazer-lhe violência, e produzir tudo em nós, mesmo a nossa liberdade, que não pode, sem sacrilégio, subtrai-se a universal causalidade de Deus, segundo a expressão de S. Agostinho. Esse padre da Igreja, criticando *Cícero* e outros pagãos, que não admitiam em Deus o conhecimento dos *futuríveis*, diz que a teoria deles "*dum vult homines facere liberos, facit sacrílegos*" (*De civ. Dei*, 1. 5, c. 9).

e) Deus *conhece todos os possíveis*. — Tratamos dos *meramente possíveis*, isto é, dos entes, que, embora não lhes repugne a existência, contudo não a têm e não a terão jamais. — Estes *possíveis*, como dissemos na *Ontologia*, têm o seu fundamento na essência divina. — Que Deus os conheça é fora de dúvida. A inteligência divina, sendo infinita, conhece tudo o que é cognoscível. Ora, todos os *possíveis* são cognoscíveis nos seus elementos comuns e individuais. Logo, Deus conhece-os. — Além disso, Deus conhece e compreende a sua essência e potência infinita. Compreendendo a sua essência infinita, Deus deve conhecer todos os modos porque ela pode ser imitada e representada, — e, compreendendo a sua potência infinita, deve conhecer todos os efeitos, que ela pode produzir. — Finalmente, Deus pode produzir tudo o que é possível, o produz tudo pela sua inteligência e vontade, isto é, enquanto conhece o quer as coisas. Ora, quem por tal forma produz ou pode produzir as coisas, não pode deixar de as conhecer. Logo, Deus conhece todos os possíveis.

E, como a multidão dos possíveis é infinita, podemos dizer que Deus conhece objetos *infinitos*. Diz *S. Tomás*: "Deus conhece perfeitamente o seu poder. Ora, o poder não pode ser conhecido perfeitamente, se não forem conhecidas todas as coisas, às quais pode estender-se; porque é nelas que deve fundar-se o critério e a quantidade da sua eficácia. Ora, o poder de Deus, sendo infinito, estende-se a objetos infinitos. Logo, Deus conhece objetos infinitos. (*C. Gentes*, 1. I, c. 69). — Todavia, como adverte o S. Doutor (1. c.), Deus não conhece objetos infinitos pela ciência de *visão*, porque objetos *infinitos* não existem *atualmente*, nem existiram, nem existirão; mas conhece objetos infinitos pela ciência. de *simples inteligência*, porque Deus conhece infinitas

65. Deus tem um conhecimento próprio de todas as coisas.

a) Um ser inteligente tem um conhecimento *próprio* de uma coisa, quando a conhece — não só nos seus elementos *comuns* e *universais*, pelos quais convém com as outras coisas do mesmo gênero ou da mesma espécie, — mas também nos seus elementos próprios e *individuais*, pelos quais se de todas as outras coisas do mesmo gênero e da mesma espécie. Ora, Deus não pode deixar de conhecer todas as coisas também nos seus elementos *próprios* e *individuais*; porque, se as conhecesse somente nos elementos *comuns* e *universais*, o seu conhecimento seria imperfeito: o que se não pode admitir em Deus, cujo entender é uma e a mesma coisa com a sua perfeitíssima essência. Logo, Deus tem um conhecimento *próprio* de todas as coisas.

b) Deus é causa de todas as coisas pela sua inteligência, e por isso, deve conhecê-las como são em si mesmas. Ora, todas as coisas são em si mesmas o que são — não só pela natureza, que lhes é comum com outras da mesma espécie, — mas também pelas últimas diferenças e propriedades individuais, que as distinguem de todas as outras, embora pertencentes a mesma espécie. Logo, Deus tem um conhecimento *próprio* de todas as coisas.

---

coisas, que não são, nem serão, nem foram, e que todavia existem na potência da criatura, como também conhece infinitas coisas, que existem na sua potência (que Ele pode produzir), mas que não são, nem serão, nem foram. — Esse conhecimento não é confuso, nem indeterminado; mas é infinitamente distinto e próprio, porque a essência divina, que faz o ofício da espécie inteligível, é uma *semelhança suficiente* de todas as coisas, que existem ou podem existir, não só enquanto aos elementos comuns, mas também enquanto aos elementos próprios de cada ente. (*Sum. Th.*, p. 1, q. 14. a. 13).

Objetam: se Deus conhecesse infinitas coisas, conheceria um número infinito. Ora, um número infinito não pode ser conhecido, porque é uma contradição, um nada. Logo, Deus não conhece infinitas coisas. — Respondemos, *negando* a proposição maior. A *multidão*, absolutamente considerada, não pode nem deve confundir-se com o *número*. O *número* é, sem dúvida, uma multidão, mas é uma multidão, medida pela *unidade*, (porque é formado pela adição de unidades), e por isso, não pode ser infinito. Mas Deus, conhecendo objetos infinitos, — não os conhece como se conhece um número, adicionando partes a partes e unidades a unidades, — mas conhece-os todos e ao mesmo tempo, e não os conhece em si mesmos mas sua essência divina, enquanto vê que esta pode ser imitada e participada por uma ilimitada multidão de criaturas. Diz S. Tomás: "Deus non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem, cum cognoscat omnia simul, non successive" (*Sum. Th.* p. I, q. 14, a. 12 ad 1; Cf. *c. Gentes*, 1. I. c. 69). É falso, pois, que Deus, se conhecesse infinitas coisas, conheceria um número infinito.

c) Deus compreende perfeitamente o próprio ser, e por isso, todas as coisas, que estão contidas na sua potência *ativa*, isto é, a que a sua potência *ativa* pode estender-se. Ora, todas as coisas estão contidas na potência *ativa* de Deus enquanto às formas *próprias* e às diferenças *últimas*, porque Deus é o princípio de todo o ente. Logo, Deus tem um conhecimento *próprio* de todas as coisas.[1]

---

1 Para evitar equívocos, advertimos que o conhecimento se pode chamar *próprio* em dois sentidos, muito diversos, — ou enquanto a espécie, que informa a inteligência, representa uma coisa com aquelas determinadas perfeições, e não outra, — ou enquanto a espécie é tão perfeita, que representa todas e cada uma das coisas com as perfeições, que lhe são próprias. No primeiro caso, a espécie é imperfeitíssima; no segundo, é infinitamente perfeita. Nesse segundo sentido, dizemos que Deus conhece todas as coisas com um conhecimento *próprio*, enquanto as conhece pela sua Essência infinita, representativa de todas as coisas com as propriedades e perfeições, próprias de cada uma. — Do mesmo modo, a espécie *própria* — pode representar o *universal*, como são todas as espécies abstratas das coisas materiais, que informam a nossa inteligência no estado de união e que lhe apresentam o objeto *próprio*, e, então, o *próprio* não se opõe ao *comum*, mas ao *improprio*, ao *indireto*, — ou pode representar o *singular*, o *indivíduo*, e, então, o *próprio* opõe-se ao *comum*. Ora, a essência divina não se diz espécie *própria* no *primeiro* sentido, mas no *segundo*, enquanto entendemos dizer que a essência divina, pela sua infinita perfeição, representa as coisas como são em si mesmas, isto é, na sua singularidade.

O 1º argumento, aduzido no texto, é convincente. Conhecer uma coisa nos seus elementos *comuns*, por exemplo, enquanto é *ente*, é conhecê-la *imperfeitamente*, porque não se conhecem os elementos *próprios*, isto é, as últimas perfeições, que completam uma coisa e a distinguem das outras. Diz S. Tomás: "Intelligere aliquid in *communi* et non *in speciali*, est *imperfecte* aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem *universalem* et *confusam* de rebus, quam ad *propriam* rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset *in universali* tantum, et non *in speciali*, sequeretur quod *eius intelligere non esset omnibus modis perfectum*, et per consequens nec eius *esse*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 6; cf. *c. Gentes*, 1. I, c. 5).

A mesma doutrina é exposta por S. Tomás no magnifico trecho seguinte. Diz assim: "Toda a perfeição, que se encontra na criatura, deve preexistir, num grau infinitamente mais elevado, no próprio Criador. Ora, perfeição das criaturas não é apenas o que lhes é *comum*, isto é, o ser, mas é também o que lhes é *próprio*. E por isso, todas as coisas criadas preexistem em Deus não só enquanto aos elementos, pelos quais convêm com outras, mas também enquanto aos elementos, pelos quais se distinguem entre si. Contendo todas as perfeições, a essência divina refere-se a todas as essências das coisas, *não como o comum ao próprio, mas como um ato perfeito aos imperfeitos*. Ora, é evidente que, por meio de um ato perfeito, podemos conhecer os atos imperfeitos não só com um conhecimento *comum*, mas também com um

66. A ciência divina é causa das coisas criadas. — A ciência de Deus está para as coisas criadas, como a ciência do artífice está para as coisas artificiais. Ora, a ciência do artífice é causa das coisas artificiais; porque o artífice opera pela sua inteligência. Logo, também a ciência de Deus é causa das coisas criadas. — A ciência divina é causa das coisas criadas, enquanto está unida, para o efeito, com o ato da vontade.[1]

---

conhecimento *próprio*; assim quem conhece o *homem* tem um conhecimento *próprio* do *animal*. Portanto, contendo eminentemente a Essência divina todas as perfeições, de que são dotadas as criaturas, Deus pode conhecer em si *mesmo* todas as coisas com um conhecimento *próprio*" (*Sum. Th.*, 1. c.).

Para a solução das várias dificuldades contra a verdade exposta e defendida no texto, fazemos as observações seguintes: 1º) O conhecimento exige a união do objeto conhecido com o cognoscente por meio de uma espécie ou forma intencional, que atue como princípio formal e represente o próprio objeto. E, para que o conhecimento seja *próprio*, basta que a espécie represente o objeto também enquanto aos elementos *próprios* e *individuais*, e não é necessário que ela seja por tal modo proporcionada ao objeto, que represente exclusivamente este, e não um outro. Ora, a Essência divina, representando todas as coisas enquanto aos elementos *comuns* e *próprios*, é princípio de um conhecimento *próprio*, embora não seja limitada aos objetos, que representa. — 2º) Pelo fato de a Essência divina ser um *único* meio do conhecimento, não se segue que Deus não possa ter um conhecimento *próprio* e *distinto* de *muitos* objetos; porque nenhum destes objetos imita *completamente* e reproduz *todas* as perfeições, que ela encerra, mas cada um reproduz, e do um modo deficientíssimo, uma ou outra perfeição. Por isso, a única Essência divina, excedendo infinitamente todos os objetos representados, podo representar objetos infinitos, sem nunca se esgotar. Se houvesse uma imagem de Deus, que imitasse completamente e exprimisse tudo o que está em Deus, essa imagem não poderia deixar de ser *única*. (Cf. *De Ver.*, q. 2, a. 4 ad 2). — 3º) Deus conhece todas as coisas pela sua Essência, que é causa *eficiente* e *extrínseca* de todas as coisas, e por isso, mesmo o conhecimento, que Deus tem de todas as coisas, é eminentemente *próprio* e *distinto*, visto ser a Essência divina o princípio de todo o *ser*, de que as coisas são constituídas.

1 A conclusão é certíssima. A verdade e a certeza da ciência das coisas, que a mesma ciência não produz, mas supõe já produzidas, depende das próprias coisas e é por elas medida. Por isso, se a ciência de Deus não fosse causa produtiva ou eficiente das coisas, a sua verdade e certeza dependeria das coisas criadas e seria medida por elas. Ora, isto é falso. Deus não conhece as coisas, porque são: mas as coisas são, porque Deus as conhece. (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 8). — Daí a diferença entre a nossa ciência e a de Deus. As coisas naturais são anteriores à nossa ciência, e não a medida desta; porque a nossa ciência é verdadeira, enquanto se adapta e corresponde aos objetos percebidos; — ao passo que a ciência divina é anterior ás coisas naturais, e é a medida destas; porque as coisas são verdadeiras, enquanto se adaptam e correspondem aos arquétipos divinos. Por isso, as coisas criadas são intermédias entre a ciência divina e

a humana (*Sum. Th.*, 1. c. ad 3). — Mas a ciência divina é causa das coisas, não enquanto é um simples conhecimento das coisas, mas enquanto está unida com o ato da vontade, isto é, Deus produz as coisas enquanto as conhece e as quer. Com efeito, se a ciência, só por si, fosse a causa eficiente e suficiente das coisas, tudo o que Deus conhece existiria: o que é falso. Por isso, a ciência divina, que é causa das coisas e que está unida com a vontade, chama-se propriamente *ciência de aprovação*. Daí se segue: 1º) que Deus não é causa do *pecado*; porque Deus não *quer* e não *aprova* a deformidade do pecado, mas só *permite*; — 2º) que, embora a ciência divina seja eterna, contudo, as criaturas não são eternas; porque, repetimos, as coisas derivam da ciência, por meio da vontade, e por isso, não é necessário que elas existem desde que são conhecidas, mas devem existir quando o tiver determinado a vontade. (Cf. *De Ver.*, q. 2, a. 14 ad 2).

*

Estendendo-se a ciência divina a todas as coisas, existentes e possíveis, e sendo ela produtiva dos seres criados, é evidente que na inteligência divina há muitas *idéias*, quer a *idéia* se tome em ordem ao *conhecimento* e signifique a semelhança intencional dos objetos percebidos, quer se tome em ordem a *operação* e denote a forma exemplar ou o modelo da coisa, que se deve fazer. Com efeito, Deus é dotado de ciência perfeitíssima, identificada com a sua essência, e é causa de todas as coisas pela sua inteligência. Ora, seria impossível tanto a ciência de coisas diversas, como a produção das mesmas pela inteligência, se em Deus não existisse uma pluralidade de *idéias*, quer a *idéia* signifique a semelhança intencional do objeto, que foi percebido, quer signifique o modelo, segundo o qual se há de fazer uma coisa. — Que em Deus existem muitas *idéias*, enquanto estas significam as semelhanças intencionais dos objetos percebidos, entende-se facilmente. Que em Deus existem muitas *idéias*, enquanto estas significam as formas exemplares, os modelos das coisas criadas, deduz-se da soberana independência de Deus na operação, como no ser. Deus não é uma causa *necessária*, que opera em virtude da sua forma natural, e que por isso, só pode produzir um efeito determinado; mas é a causa infinitamente *livre*, que opera pela sua inteligência, e que por isso, deve ter e tem as formas exemplares, à semelhança das quais produz todas as coisas. — Logo, todas as coisas, feitas por Deus, têm um dúplice ser: um em si mesmas, enquanto são realmente distintas de Deus, mutáveis, compostas, finitas; outro na arte divina, isto é, nos divinos arquétipos ou exemplares, e então não se distinguem realmente de Deus, e constituem a própria vida de Deus.

Essa *multiplicidade* de idéias não importa *composição*, e por isso, não é contrária a *simplicidade* de Deus. Dá-se a *composição*, oposta à *simplicidade*, numa inteligência, que percebe muitas e diversas coisas, quando o princípio determinativo da inteligência, que é a espécie inteligível, ou é *realmente distinto* da inteligência, ou é *multíplice*; porque, em ambos os casos, há composição de *potência* e *ato*. Ora, nada disso se verifica com relação à inteligência divina. Porquanto, a essência divina, que faz o ofício de espécie inteligível, identifica-se com a inteligência divina e é *simplicíssima*, embora possa ser imitada pelas criaturas por modos infinitos. Por isso, entendendo a inteligência divina todas as coisas por uma única espécie, — pela essência divina, que é semelhança de si mesma e de todas as coisas, a multidão das coisas entendidas não imporia composição na própria

67. Propriedades da ciência divina. — As principais são *quatro*: é *substancial, infinita, intuitiva, imutável.*

a) É *substancial* enquanto ao *sujeito*. A ciência, em Deus, não é uma coisa acidental, como é em nós, mas é uma e a mesma coisa com a sua substância. — Identificando-se com a substância divina, a ciência divina é *eterna.*[1]

---

inteligência. — A *variedade* e *multiplicidade* de idéias não diz respeito a divina essência, mas aos termos ou às coisas, que a podem imitar. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 15; *c. Gentes,* 1. I, c. 51 e seg.; *De Ver.*, q. 3, a. 2).

Para a solução das dificuldades, tenhamos presentes os seguintes princípios: 1º) Há uma grande diferença entre a semelhança, que as criaturas têm com a natureza divina, e a semelhança, que as mesmas criaturas têm com os divinos arquétipos. A primeira semelhança é imperfeitíssima, porque as criaturas imitam a natureza divina por um modo infinitamente deficiente e remoto. A segunda é perfeitíssima, porque as criaturas representam adequadamente, na sua entidade, os divinos arquétipos, em conformidade com os quais foram produzidas. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 3 ad 1). — 2º) Se o conhecimento divino se refere ao *cognoscente*, Deus conhece o próprio ser e as outras coisa pelo *mesmo modo*, isto é, pela sua *essência.* Se o conhecimento se refere *ás coisas conhecidas*, Deus conhece o próprio ser o as outras coisas por um modo *diferente*; porque conhece o próprio ser pela sua *essência*, enquanto esta o representa por *identidade*, e conhece as outras coisas pela sua *essência*, enquanto esta as representa por *semelhança.* Por isso, é necessário admitir em Deus muitas e diversas idéias, visto ser muitos e diversos os modos, porque pode ser imitada pelas criaturas a única e simplicíssima essência divina. — 3º) As coisas imitam a essência divina pelo fato de Deus a conhecer como imitável; e não vice-versa, isto é, não é pelo fato de as coisas imitarem a essência divina que Deus a conhece como imitável. Por isso, na divina inteligência, que conhece a sua essência enquanto imitável, subsistem todos os arquétipos, à semelhança dos quais são feitas todas as coisas. — 4º) As idéias ou os arquétipos, enquanto subsistem na divina inteligência, são uma e a mesma coisa com ela; mas, enquanto se consideram fora de Deus, são nada; porque, fora de Deus, só existem entes *reais.*

Do que deixamos exposto vê-se quão absurdas são as teorias dos *panteístas* e de alguns *teístas* acerca da *ciência divina.* — Spinoza, ensinando que Deus é *impessoal*, conclui que Ele não é inteligente senão no homem. — *Fichte, Schelling, Hegel*, e os sequazes do *progresso indefinido*, afirmam que Deus conhece todas as coisas não *simultânea*, mas *sucessivamente*, em virtude das suas evoluções. *Renan* diz que Deus não chegou ainda a conhecer, de um modo perfeito, o mundo, mas que, estando Ele *in fieri*, talvez chegue a possuir uma ciência infinita. — *Cicero*, os *Sociniamos*, e, nos tempos modernos, *Ramiron*, disseram que Deus não tem conhecimento, pelo menos *certo*, dos *futuros livres*; pois, na sua. opinião, a presciência divina não pode conciliar-se com a liberdade humana.

1 Se a ciência de Deus não se identificasse com a sua substância, a Essência de Deus referir-se-ia ao conhecimento como a potência ao ato, e Deus receberia de uma

b) É *infinita* enquanto ao *objeto*. Com efeito, Deus conhece tudo o que é, de algum modo, cognoscível; e por isso, a sua ciência estende-se a todas as coisas, — existentes e possíveis, — passadas, presentes e futuras, — necessárias e livres, — absolutas e condicionadas.[1]

c) É *intuitiva* enquanto ao *meio*. Deus, conhecendo a sua essência, conhece nela todas as coisas. Ora, Deus conhece a sua essência com um único ato *intuitivo*, de infinita energia e extensão. Logo, a ciência divina é *intuitiva*.[2]

d) É imutável *enquanto* a *natureza*. — A ciência divina identifica-se, como dissemos, com a substância divina, e por isso, é do tata dos mesmos caracteres. Ora, a substância divina é imutável. Logo, também a ciência divina é *imutável*.[3]

---

coisa distinta d'Ele a perfeição. Ora, isto é absurdo, porque Deus é ato puríssimo e é perfeição de si mesmo. Por isso, diz S. Tomás que "in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 4, 15).

1 "Á extensão da ciência ou do conhecimento de um cognoscente é proporcionado á forma, que é o princípio do próprio conhecimento. Assim, a espécie sensível, que está nos sentidos, é a semelhança de um só indivíduo, e por isso, não faz conhecer senão aquele indivíduo. A espécie *inteligível* da nossa inteligência é a semelhança do objeto enquanto a *natureza* da *espécie*, que pode ser participada por infinitos indivíduos; e por isso, a nossa inteligência, por meio da espécie inteligível de homem, conhece, de algum modo, uma multidão infinita de homens, — não enquanto aos elementos *individuais*, mas enquanto aos elementos *específicos*. A essência divina, pela qual a inteligência divina conhece, representa uma multidão infinita de coisas, existentes e possíveis; e por isso, a ciência de Deus é infinita". (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 12).

2 No conhecimento *discursivo*, que é oposto ao *intuitivo* e que é sempre acompanhado por um *movimento*, a inteligência passa da *potencial* para a *atual* percepção da conclusão, e esta não a conhece pelo mesmo ato, porque conhece as premissas, mas por um novo ato, que sucede ao primeiro. Por isso, o conhecimento *discursivo* supõe sempre uma composição e distinção de potência e de ato, e um conjunto de ciência e de ignorância. Ora, como nada disso pode admitir-se em Deus, concluímos que a ciência de Deus não é *discursiva*, mas *intuitiva*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 7).

3 A ciência divina refere-se às criaturas, não enquanto estas existem em si mesmas, mas enquanto existem em Deus. E, como em Deus existem por um modo *invariável*, assim a ciência, que Deus tem das criaturas, é invariável. — Deus conhece a *variabilidade* ou *mutabilidade* das coisas; mas a sua ciência é invariável ou imutável. — A ciência de Deus seria variável só no caso de Ele chegar a conhecer uma coisa,

68. Termo imanente da ciência divina. — O ato da inteligência divina, pelo qual Deus conhece o próprio ser e todas as coisas, existentes e possíveis, deve ter o seu termo. E, como o ato de entender é formalmente *imanente*, o termo também deve ser *imanente*, isto é, deve permanecer no princípio, de que deriva. Esse termo *imanente*, que é perfeitíssima expressão de tudo o que Deus conhece e por isso, é imagem semelhantíssima do próprio ser divino e de todas as coisas, é e diz-se *Verbo*. — O *Verbo*, em Deus, é único, infinito, substancial; como único, infinito, substancial é o ato da inteligência divina, de que procede.[1]

---

que antes ignorava. Ora, isto é impossível. Deus, na sua eternidade, vê tudo o que existe no tempo e conhece tudo o que é cognoscível. (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 15).

1 O verbo mental encontra-se em toda a natureza intelectual, o por isso, como no homem, também em Deus. Já tivemos ocasião de indicar as analogias entre o verbo humano e o verbo divino. Não insistimos no assunto. A razão humana chega a entender que, enquanto o verbo humano não é a própria substância da alma, mas é uma coisa acidental, o verbo divino, ao contrário, não é uma coisa acidental, mas é o próprio Deus. Porquanto, em Deus, a inteligência, o ato intelectual, o princípio de que o verbo deriva, e o próprio verbo não se distinguem da essência, mas são uma e a mesma coisa com a essência. Tal é a conclusão da razão. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 27, 34; c. Gent., 1. IV, c. 16; *De Ver*it., q. 4; *De dif. Verb. div. et hum.*).

Mas a Fé descobre horizontes invisíveis a razão humana, e diz-nos que o Verbo, em Deus, é uma verdadeira *Pessoa*, subsistente na divina natureza e distinta, pela relação da origem, do Princípio, de que deriva e que é também *Pessoa*, porque também Ele subsiste na mesma natureza divina. Na verdade, chama-se *pessoa* quem subsiste numa natureza intelectual e distingue-se de todos os outros, que subsistem na mesma natureza, tanto quando a natureza é uma e a mesma *especificamente* em todos, o que se verifica nas criaturas, como quando a natureza é uma e a mesma *numericamente*, o que se verifica em Deus.

O Verbo divino procede do seu Princípio por verdadeira *geração*, e por isso, é verdadeiro *Filho* de Deus. A *geração* é a origem de um ser vivo de outro ser vivo, que comunica ao primeiro a própria natureza em virtude da sua intrínseca atividade o a própria semelhança em consequência da índole da origem. Ora, todos estes elementos encontram-se no processão do Verbo divino. Na verdade, o Verbo — procede do seu Princípio, como Deus vivo de Deus vivo, — recebe do seu Princípio não uma natureza da mesma espécie, mas a própria idêntica natureza, — procede em virtude da intrínseca atividade e fecundidade do seu Princípio, porque a inteligência divina possui sempre a energia produtora do seu Verbo, — procede como imagem do seu Princípio, por isso, mesmo que procede como Verbo; porque o verbo é essencialmente imagem do objeto entendido pela inteligência, e é imagem da própria inteligência, quando esta se entende a si mesma, e, como a inteligência divina produz o seu Verbo entendendo-se e compreendendo-se a si mesma, por isso, o Verbo é essencial mente

ARTIGO II
Faculdade e operação volitiva imanente

69. Vontade de Deus. — *Vontade* de Deus é a faculdade, pela qual Ele ama o bem, percebido pela sua inteligência. — Ato da vontade é o *amor*. — Diremos da *existência* desta faculdade, da sua *índole* e *objeto*.[1]

---

imagem da mesma inteligência, de que procede. Logo, o Verbo procede de Deus por verdadeira geração, e por geração infinitamente perfeita e superior a toda a geração das criaturas; e assim o Verbo é *Filho* de Deus.

O Verbo é *Filho* de Deus, e é *todo* Filho de Deus, porque a Deus se atribui tudo o que concorre para a geração do Acerbo. Para. entendermos isto, consideremos o que se verifica na nossa inteligência. Quando essa pensa num objeto, concebo o seu verbo, que é uma imagem ideal do próprio objeto. Esse verbo mental é filho — tanto da inteligência, que o produz, — como do objeto, que, pela sua espécie, fecunda a inteligência e a determina a produzir o verbo, semelhante a si mesmo. Por isso, quando a inteligência pensa num objeto, distinto de si mesma, o objeto entendido é como o pai do verbo, concebido pela inteligência, porque é princípio *ativo*, enquanto *atua* na faculdade, o a inteligência e como a mãe do verbo, porque é princípio *passivo*, enquanto concebe e traz no seu seio o verbo. Mas, quando a inteligência pensa em si mesma, então ela é, ao mesmo tempo, pai e mãe do verbo, e a ela deve atribuir-se tudo o que concorro paia a geração do mesmo verbo. É o que se verifica em Deus. A inteligência divina produz o seu Verbo pela compreensão de si mesma, e por isso, ela é o único princípio gerador do Verbo.

O Verbo é todo Filho de Deus, e é Filho *unigênito*. O Filho de Deus não pode deixar de ser *único*, tanto se se considera o *ato*, que o gera, como se se considera o *termo* desse ato. — Se se considera o *ato*, esse é *único*, simplicíssimo, puríssimo, infinito, e infinitamente inteligente, e por isso, compreende a essência divina e nela tudo o que é cognoscível, e por isso, Deus exprime pelo Verbo tudo o que Ele compreende. — Se se considera o *termo* desse ato, que é o *Verbo*, este é infinitamente perfeito, e por isso, é uma expressão adequada da inteligência divina, de que procede. Ora, se o *ato* do entender divino é *único*, e se o Verbo divino exprime *tudo* o que Deus entende, o Verbo deve ser *único*. A repetição ou multiplicação do Verbo, em Deus, significaria impotência, imperfeição. Poderá haver, na criação, inumeráveis expressões desse Verbo, mais ou menos inadequadas; mas estas, embora multiplicadas ao infinito, não exprimirão nunca tudo o que o único Verbo de Deus exprime. — Esse Verbo, tão glorioso na sua Divindade e depois tão humilhado na sua Humanidade, é o nosso querido Jesus!... Outras noções relativas a esse assunto encontram-se nos tratados de Teologia revelada. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 27; p. III, q. 23; *c. Gent.*, 1. IV, c. 11,13).

1 S. Tomás trata da *vontade* de Deus na — *Sum. Th.*, p. I, q. 19; — *c. Gent.*, 1. I, c. 62 e seg.; — *De Ver.*, q. 25; — I *Sent.*, Dist, 45.

70. Deus é dotado de vontade.

a) Toda a substância espiritual, que é dotada de *inteligência*, é também dotada de *vontade*; porque essa substância, percebendo pela inteligência o bem conveniente, não pode deixai de ter uma inclinação natural para esse bem, de modo que tenda para ele, quando o não possui, e descanse nele, quando o possui; e tal inclinação é a *vontade*. Ora, Deus é dotado de *inteligência*. Logo, é também dotado de *vontade*.

b) A forma, considerada pela inteligência, não determina o agente ao ato externo, se não por meio da vontade, cujo objeto é o fim ou o bem; como pode verificar-se no artífice, que concebeu na inteligência a forma da casa. Ora, Deus, artífice sapientíssimo, produz as suas operações *transeuntes* na criação conforme a idéia ou forma exemplar, concebida na sua inteligência. Logo, deve admitir-se em Deus a vontade, que o move a operar. — Por isso, em Deus, que todas as criaturas produziu a imitação da sua essência, a inteligência *dirige*, a vontade *impera*, o poder *executa*.

c) Deus é infinitamente perfeito. Ora, não o seria, se não fosse dotado de *vontade* não só porque a vontade é uma perfeição absoluta, mas também porque, se não possuísse a vontade, nem poderia possuir a *santidade*, a justiça, a *bondade*, a *felicidade*, e todos os atributos, que residem nessa faculdade. Logo, Deus é dotado de *vontade*.[1]

71. A vontade de Deus identifica-se com a sua essência, e é ato puríssimo, e infinitamente perfeita.

a) Identifica-se com a sua essência. — Se a *vontade* de Deus não se identificasse com a sua *essência*, Ele seria *composto* de *essência* e de *atributos*. Ora, Deus não é composto de *essência* e de *atributos*. Logo, a *vontade* de Deus identifica-se com a sua *essência*. — Por isso, Deus *quer* pela sua essência, como *conhece* pela sua essência.

---

1 A vontade, em nós, tem um dúplice ato — *apetecer* o bem não possuído, e *amar* o bem possuído e *gozar* dele. O primeiro ato indica *imperfeição*, os outros não. Por isso, quando o nome de *vontade* se transfere das criaturas a Deus, não se aplica a Deus senão enquanto significa perfeição, isto é, enquanto Deus ama o que possui, porque possui sempre o bem, que é seu objeto. D'onde se segue que a vontade divina imprópria e falsamente se chama *apetite*, se essa palavra se toma no sentido rigoroso, enquanto denota a tendência para um bem não possuído. — O objeto da vontade de Deus é a sua própria bondade, que se identifica com a sua essência. Por isso, a vontade de Deus não é movida por um bem estranho, mas por Ele só, e diz-se *movida*, enquanto se chama *movimento* também o ato da inteligência e da vontade.

b) É ato puríssimo. — A *vontade* de Deus identifica-se com a sua essência. Ora, a essência de Deus é *ato puríssimo*, excluindo toda a sombra de potência e de imperfeição. Logo, a *vontade* de Deus é *ato puríssimo*.

c) É infinitamente perfeita. — Uma vontade, que ama uma bondade infinita tanto, quanto esta é amável, é infinitamente perfeita. Ora, a vontade divina, por ser adequada a divina bondade, ama esta bondade tanto, quanto é amável, isto é, com um amor simplesmente infinito. Logo, a divina vontade é *infinitamente perfeita*.[1]

72. Deus quer ou ama tudo pela sua bondade.

a) Uma volição perfeitíssima, como é toda a volição divina, deve ter um perfeitíssimo *objeto formal*, ou *motivo*, e um perfeitíssimo modo

1 Todas as faculdades de um ente, como também os seus acto9, seguem a natureza do mesmo ente. — Em Deus, ente *simplicíssimo*, a vontade, o ato volitivo, a substância, são uma e a mesma coisa na *realidade*, havendo apenas entre elas uma distinção de *razão*. No homem, como nas outras criaturas intelectuais, a vontade, o ato volitivo, e substância, são coisas *realmente* distintas. — Além disso, a vontade de Deus está *sempre em ato*, isto é, *quer sempre*, e permanece sempre imóvel e invariável, embora queira coisas diversas, e livremente se refira aos efeitos, que imitam a sua bondade. A criatura ora quer, ora não quer, passa da potência para o ato, e está sujeita a mudanças. — O ato da vontade divina produz a bondade e a comunica às coisas, que ela quer. O ato da vontade criada é produzido e medido pelo bem, que se encontra nas coisas.

*

A vontade divina, embora una e simplicíssima, divide-se — enquanto ao *modo*, porque se manifesta, em vontade de *beneplácito* e de *sinal*, — enquanto ao *efeito*, que produz, em *antecedente* e *conseqüente*, — enquanto ao *objeto*, que atinge, em *necessária* e *livre*.

a) Vontade de *beneplácito* e de *sinal*. A primeira é à vontade *propriamente* dita; a segunda é a vontade tomada em sentido *metafórico*, e consiste num *sinal* externo, com que Deus manifesta a sua vontade, assim o *castigo*, que Deus inflige ao pecador, é um *sinal* de *ira* na sua vontade.

b) Vontade *antecedente* e *conseqüente*. Pela primeira, Deus, movido pela sua benevolência, quer um efeito, independentemente de toda e qualquer condição; assim Deus quer a salvação da todos os homens. Pela segunda, Deus, supostas certas circunstâncias, quer um efeito ajuda que estranho a sua bondade; assim Deus pune o homem, se ele morrer em pecado.

c) Vontade *necessária* e livre. É *necessária*, quando não pode deixar de produzir o seu ato; assim Deus ama a sua bondade necessariamente. É *livre*, quando pode deixar de produzir o seu ato; assim Deus ama as coisas criadas livremente. — Na *suposição* que Deus queira uma coisa, não pode deixar de a querer; porque a vontade de Deus é imutável. Mas, então, é uma necessidade *hipotética*, não *absoluta*.

de querer. Ora, o perfeitíssimo *objeto formal*, ou *motivo*, da volição divina não pode deixar de ser a *Bondade divina*, e o perfeitíssimo modo de querer é querer ou amar essa Bondade por si mesma e sobre todas as coisas e em todas as coisas, e querer ou amar as outras coisas por ela e nela. Logo, Deus quer ou ama tudo pela sua *bondade*.

b) O objeto *formal* dá a cada volição a perfeição especifica, ou quase-específica; porque é pelos objetos *formais* que se especificam os atos. Ora, é impossível que um ato de Deus seja especificado por uma coisa, distinta da sua essência, e por isso, da sua bondade, que é uma e a mesma coisa com a essência. Logo, é impossível que o objeto *formal* da volição de Deus seja uma coisa distinta da sua bondade. Logo, Deus quer ou ama tudo pela sua *bondade*.

c) O objeto *formal*, como toda a causa *final*, refere-se à vontade, como o motor ao movido. Logo, se o objeto *formal*, ou o *motivo*, da volição de Deus fosse uma coisa distinta da sua bondade, Deus seria movido e determinado ao ato por um outro motor. Ora, repugna que Deus, primeiro motor e infinitamente independente, receba de uma coisa estranha o motivo e o impulso da sua volição. Logo, Deus quer ou ama tudo pela sua *bondade*.[1]

1 Em todas as faculdades devemos distinguir o objeto *formal* e o objeto *material*. O objeto *material* é o que a faculdade atinge; o *formal* é o *motivo*, ou *aspecto*, pelo qual, ou sob o qual, a faculdade atinge o objeto *material*. Dá-se o mesmo com relação à vontade. O objeto *formal*, ou o *motivo*, exerce uma verdadeira causalidade, atua na vontade, e a leva a praticar o ato. — Quando se trata da vontade do Deus, devemos também admitir um objeto *formal*, um *motivo*, uma razão *suficiente*, pela qual essa faculdade produz o próprio ato; aliás o ato não seria racional. Mas esse *motivo*, essa *razão suficiente*, não exerce na vontade divina uma verdadeira *causalidade*, porque a idéia de *causalidade* desperta a idéia de um *efeito*, de um *produto*, que começa a existir, quando antes não existia. — Ora, o motivo, *suficiente* e *supremo*, de todas as volições divinas e a *bondade divina*. Deus, assim como vê tudo com um só ato na sua essência e pela sua essência, assim também com um só ato quer tudo na sua bondade e pela sua bondade. Só esse motivo é adequado a perfeição infinita da sua vontade. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 5). — Deus, nas suas obras, pode ter em vista qualquer outro motivo, como seria o bem, a felicidade do homem ; mas o motivo *supremo*, que se encerra nos outros motivos e a todos confere a *apetibilidade*, é sempre a infinita bondade de Deus, que deseja comunicar-se a outros entes.

Advirta-se que Deus, embora tudo queira e opere pela sua bondade e glória, contudo ama as criaturas com perfeitíssimo amor de *amizade* e de *benevolência* (que procura o bem da coisa amada); porque a máxima glória extrínseca, que Deus pode receber das criaturas, está inseparável e essencialmente unida ao máximo bem, que

73. Deus quer ou ama o próprio ser como fim.

a) Um ente quer ou ama um objeto como *fim*, quando esse objeto é amável *por si mesmo*, e comunica a sua amabilidade a todos os outros objetos, que se tornam, por isso, termos da vontade. Ora, Deus, sendo a própria bondade infinita, é infinitamente amável *por si mesmo*, e todas as outras coisas não são amáveis, senão enquanto participam da bondade divina. Logo, Deus quer ou ama o próprio ser como *fim*.

b) Um objeto ama-se como *fim*, quando é proporcionado e adequado à natureza e excelência da faculdade apetitiva; porque essa proporção e adequação termina e satisfaz por completo a tendência da faculdade. Ora, o ser divino, por ser uma bondade infinita, é o *único* objeto proporcionado e adequado à natureza e excelência da vontade divina; porque esta é uma e a mesma coisa com aquele. Logo, Deus quer ou ama o próprio ser como *fim*.[1]

74. Deus quer ou ama as outras coisas como meios.

a) Deus quer ou ama as outras coisas. — Deus, amando o próprio ser *por si mesmo* e como *fim*, porque esse ser é a bondade infinita, não pode deixar de amar tudo o que é participação ou semelhança dessa bondade; porque não se ama a si mesmo quem não ama a própria semelhança. Ora, as outras coisas são participações ou semelhanças da bondade divina. Logo, Deus quer ou ama as outras coisas.

b) Deus quer ou ama as outras coisas como meios. — Deus, pelo fato de amar, como *fim*, o próprio ser, que é bondade *infinita*, não pode deixar de amar tudo o que, de algum modo, concorre para a perfeição da mesma bondade. Ora, as outras coisas, embora, por serem finitas, não possam concorrer para o aumento da bondade infinita, contudo, por serem semelhanças dessa bondade, concorrem para a sua manifestação e glorificação; e por isso, têm razão de *meios*. Logo, Deus quer ou ama as outras coisas como *meios*.[2]

Deus pode dar a criatura e que consiste na visão da essência divina e no correspondente amor beatifico.

1 Essa e as seguintes conclusões são simples corolários da conclusão precedente — que Deus quer ou ama tudo pela sua bondade.

2 Se Deus quer e ama o próprio ser como *fim* e as outras coisas como *meios*, é claro que o ser divino é o objeto *primário* da vontade divina, e as outras coisas constituem o objeto *secundário*. De fato, objeto *primário* de uma faculdade é o que é

atingido *por si*; o objeto *secundário* é o que não é atingido *por si mesmo*, mas por meio de *outro* objeto. Ora, a vontade divina ama o ser divino *por si mesmo*, porque é bondade infinita, e não ama as outras coisas senão porque se ama a si mesmo. — D'onde se vê que a tendência para o bem e a própria posse do bem não excluem o amor de outras coisas, quando essas estão para esse bem, como meios para o fim.

Como o bem se encontra propriamente no ente e a verdade na inteligência, o objeto *primário* da *inteligência* e o objeto *primário* da vontade — nalguma coisa convêm entre si, — e noutra diferem. Convêm em que, tanto para uma faculdade como para outra, objeto *primário* é o que é atingido *por si*, e não por outro ou noutro. — Diferem em que, enquanto o objeto *primário* da inteligência é constituído por uma coisa, diversa segundo a diversidade da inteligência, o objeto *primário* da vontade *não é* constituído por uma coisa, diversa segundo a diversidade da vontade. Com efeito, o objeto *primário* da inteligência divina é o ser *divino*, e o objeto *primário* da inteligência humana, no estado da união com o corpo, é a *essência abstrata das coisas materiais*; enquanto o objeto *primário* tanto da vontade divina como da humana é a *felicidade*, que consiste na posse do Deus, ainda que a nossa vontade tenda para Deus enquanto tende para a felicidade e não enquanto Deus é o verdadeiro objeto da felicidade, porque tendemos para o bem como o concebemos.

Embora Deus e a criatura racional queiram alguns bens, como meios para o fim, contudo a tendência da vontade criada para esses objetos *secundários* difere da tendência da vontade divina para os mesmos objetos. Com efeito, a vontade criada quer os meios, para que a levem a consecução da felicidade, que não possui, mas que deseja possuir; e por isso, os tais meios têm a índole ou o caráter de *bens úteis*. Deus, porém, não quer os meios, isto é, os objetos *secundários*, para que o levem ao alcance da felicidade, porque a felicidade de Deus é a sua essência, que ama e em que se deleita, mas quer esses objetos para que lhes possa comunicar a própria bondade, e desse modo, manifeste exteriormente as riquezas dessa bondade. Portanto, enquanto a criatura se serve das coisas, que são ordenadas ao fim, para vantagem própria, Deus serve-se de nós para a sua bondade e para a vantagem nossa. Escutemos S. Tomás: "Sicut Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia, quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis eius; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia, quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis eius. Unde id quod est volitum *primo* ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam; non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur; et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum *Avicennam*; quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum provenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo *Augustinus* dicit quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram" (I *Sent. Dist.* 45, q. 1, a. 2).

Contra a última proposição — que Deus quer ou ama outras coisas — levantem-se muitas dificuldades. Apresentamos as principais.

Obj. 1ª — Quem possui o bem, que é objeto *primário* da vontade, não pode desejar outra coisa; porque esse bem constituo o fim último, a felicidade. Ora, Deus possui a sua

bondade infinita, que é objeto *primário* da sua vontade. Logo, não pode amar outras coisas.

Resposta. O bem, que constituo o objeto da felicidade, não pode ser senão o objeto *primário* da vontade, porque este e só este tem a índole, o caráter de *fim último*. E, como o fim último é um só, é evidente que a vontade, a qual possui aquele bem, não pode querer outro objeto *primário*. Todavia, isso não obsta a que a mesma vontade possa querer outros objetos ou bens *secundários* por amor do bem *primário*, para o qual estão ordenados como meios para o fim; e, nesse caso, os bens *secundários* constituem o objeto *material* da vontade, porque o objeto *formal* é constituído pelo *fim*, de que deriva toda a razão de *bem*. Por isso, Deus, a quem basta a sua bondade, pode querer, por amor da sua mesma bondade, outras coisas, que a Ele se refiram. Diz S. Tomás: "Ex hoc quod voluntati divinae sufficit suae bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia". (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 2 ad 3).

Obj. 2ª — Deus, desde a eternidade, possua o seu fim, que é a sua bondade, por isso, não pode querer outras coisas; porque quem quer uma coisa pelo fim, deixa de querê-la, desde que seja alcançado o fim.

Resposta. Deus, embora desde a eternidade possua o seu fim, que é a sua própria bondade, contudo pode querer o amar outras coisas, como meios ordenados para o fim. Porquanto, como advertimos, a vontade divina não dispõe e ordena os meios para o fim pelo mesmo motivo, porque os dispõe e ordena a vontade humana. Esta dispõe e ordena os meios para o fim, com o intuito de alcançar um fim ou um bem, que não possui, e por isso, alcançado o fim, cessa o uso e o amor dos meios. A vontade divina, pelo contrário, quer as outras coisas pela sua bondade, enquanto, por amor da sua bondade, confere a outras coisas uma certa bondade, que seja semelhança e participação do bem absoluto, e por isso, o amor dos *meios* não só não cessa, quando se possui o *fim*, mas funda-se propriamente na posse do mesmo *fim*, ou no *fim* enquanto possuído. Por isso, mesmo que é a bondade infinita, Deus a derrama largamente sobre as outras coisas; e, amando a sua bondade, produz a bondade nos outros. Diz S. Tomás: "Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente" (I *Sent.* Dist. 45, q. 1, a. 2 ad 4).

Obj. 3ª — Quando são vários e diversos os *objetos* da vontade, vários também e diversos são os *atos* da mesma faculdade. Ora, em Deus não pode haver senão um único ato, como não há senão um único ser. Logo, Deus não quer, não pode querer as outras coisas.

Resposta. A unidade ou multiplicidade dos atos de uma faculdade depende, como dissemos, da unidade ou multiplicidade do objeto *formal*, e não do objeto *material*; porque é pelo objeto *formal* que se especificam e distinguem os atos das faculdades. D'onde se segue que a unidade do ato é compatível com a multiplicidade dos objetos *materiais*, quando muitos objetos materiais são atingidos sob um só aspecto *formal*, segundo o qual movem e determinam a faculdade. Por isso, assim como a inteligência divina percebe todas as coisas por um só ato, porque é determinada pela sua essência,

75. Deus quer ou ama necessariamente o próprio ser e livremente as outras coisas.

a) Deus quer ou ama necessariamente o próprio ser. — Nenhuma faculdade pode ser indiferente com relação ao objeto, que lhe é adequado e que por isso, satisfaz-lhe todas as tendências; porque, nesse caso, a indiferença seria uma desordem. Ora, o ser divino, sendo a própria bondade ou perfeição, é o único objeto adequado à vontade divina e satisfaz plenamente todas as tendências dela; porque em tal objeto a vontade encontra tudo o que pode desejar. Logo, Deus quer ou ama *necessariamente* o próprio ser.[1]

---

que é a forma inteligível, representativa de todas as coisas, assim também a divina vontade quer todas as coisas com um só ato, porque é levada a querer pela sua bondade, a qual é a única razão, porque Deus ama primeiramente o seu ser, e secundariamente as outras coisas. Diz S. Tomás: "Sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua" (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 2 ad 4).

Obj. 4ª — Não parece *conveniente* que a infinita Majestade de Deus se abaixe até às criaturas, amando-as e comunicando-lhes a sua bondade.

Resposta. Negamos que não *convenha* à bondade divina comunicar aos outros os próprios tesouros. Se as criaturas, tão pobres em bons e em generosidade, comunicam aos outros os próprios bens, como não deverá admitir-se esse tendência em Deus, tão rico e tão generoso? Nem devemos recear pela Majestade de Deus. Ele encontra, na sua infinita sabedoria, o modo de se comunicar, conveniente a sua grandeza e dignidade, e do ato da sua generosidade tirará sempre a sua maior glória. Mas escutemos um magnífico trecho de S. Tomás: "Res naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est (scilicet per similitudinem *imperfectam* et *analogam*). Sic igitur vult et se et alia: sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare" (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 2).

1 Esse argumento pode também propor-se desse modo. O ser divino, por ser a própria bondade infinita, constitui o objeto da felicidade de Deus. Ora, a vontade não pode deixar do amar o objeto, que constitui a própria felicidade e que é conhecido como tal. Logo, Deus quer ou ama necessariamente o próprio ser. — Nem podia ser diversamente. O ser divino, sendo infinitamente perfeito, é infinitamente amável.

b) Deus quer ou ama livremente as outras coisas. — Todo o bem, que — ou não é *adequado* à vontade, isto é, não enche plenamente a capacidade dessa faculdade, — ou não tem um nexo *necessário* com esse objeto adequado, não atrai *necessariamente* a mesma vontade, mas deixa-a na sua indiferença ou liberdade. Ora, nenhum bem *finito*, — por isso, mesmo que é finito, é objeto *adequado* a divina vontade, que é infinita, — ou tem um nexo *necessário* com o objeto *adequado* da vontade divina, que é constituído pela própria bondade infinita, pois o infinito é independente do finito. Logo, Deus quer ou ama *livremente* as outras coisas.[1]

E poderia à vontade divina negar-lhe o seu amor? Não. É certo que a vontade não quer ou não ama sem razão suficiente. Basta refletir um instante nas imperfeições dos bens, que nos cercam, para dar à vontade motivos suficientes para os rejeitar. Mas a inteligência divina, que penetra com o seu olhar no oceano infinito das amabilidades do ser divino, não encontra o mínimo defeito, a mais leve imperfeição, que possa deixar indiferente à vontade. Esta, portanto, não pode deixar de amar o bem infinito, o único digno dela, e de o amar na medida da sua bondade, por isso, infinitamente e sem medida. Em Deus há uma equação perfeita entre a inteligência, o amor e a plenitude do ser divino, objeto desse conhecimento e desse amor.

1 Além disso, pertence à perfeição da vontade, que ela tenda para o objeto em conformidade com a índole e o mérito do mesmo objeto; de modo que deve tender *necessariamente* para o objeto *necessário*, e *livremente* para o objeto livre ou *contingente*. Ora, o ser divino, por ser a própria bondade infinita, apresenta-se como o objeto sumamente bom e necessário, e as outras coisas, que existem fora de Deus, apresentam-se como bens finitos, e contingente ou livremente amáveis. Logo, a vontade divina, sendo infinitamente perfeita, deve amar *necessariamente* o próprio ser divino e *livremente* as criaturas. — Há mais. Tudo o que Deus ama, ama-o enquanto se ama a si mesmo; porque, sendo ordenado o seu amor, não pode amar coisa alguma senão enquanto está ligada com o último fim, do que deriva toda a amabilidade para os outros bens. Ora, Deus conhece perfeitamente que nenhum amor de coisa finita está necessariamente ligado com o amor do próprio ser; porque a sua bondade é absoluta e perfeitíssima, e não precisa de se associar com qualquer outro bem. Logo, é impossível que Deus queira ou ame necessariamente outros bens, distintos do próprio bem. — Finalmente, a própria tendência necessária e irresistível da vontade divina para o bem infinito é a razão da contingência ou liberdade da sua tendência para os bens finitos e imperfeitos. A infinita inteligência de Deus descobre nesses bens uma multidão de motivos, que, se o podem levar a querê-los, podem-no também levar a não os querer, ficando sempre livre a respeito deles. Deus não precisa cie nenhum bem, de nenhuma coisa finita, para a sua perfeita felicidade; e por isso, Ele é tão independente no seu amor, como o é no seu ser. Enquanto nós amamos as coisas *porque são boas*; Deus ama as coisas *para as fazer boas*, e doar-lhes com o ser essa

bondade, que nunca teriam tido sem Ele. Enquanto o nosso amor vai procurando o bem para o abraçar e encontrar na posse dele a felicidade, o amor divino *produz* o bem e derrama-o sobre todas as coisas. Se, pois, Deus não depende, de modo algum, das criaturas, mas essas dependem, em tudo e por tudo, de Deus, é claro que o amor de Deus para com as criaturas é plenamente *livre*.

Mas escutemos S. Tomás, que prova ambas as partes da nossa proposição. Diz assim: "Voluntas divina *necessariam* habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est *proprium* eius obiectum. Unde bonitatem suam Deus *ex necessitate* vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut ad illud tendat. Alia autem a se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus, volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae, et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium *absolute*. Et tamen est necessarium *ex suppositione*; supposito enim quod vult, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari" (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 3).

Advirta-se o nexo dessa proposição com a precedente. Na precedente, demonstrámos que Deus, com o mesmo simplicíssimo ato da sua vontade, quer o próprio ser como *fim* e as outras coisas como *meios*. Nessa proposição, provamos que o mesmo simplicíssimo ato, — que, considerado em relação ao seu *princípio*, é *necessário*, porque é uma e a mesma coisa com a essência, a qual é necessária, — considerado em relação ao seu *termo*, é *necessário*, enquanto se refere a divina bondade, que é o seu objeto *primário* e a razão pela qual ama todas as coisas, mas é *contingente* ou *livre*, enquanto se refere ás outras coisas, que são o seu objeto *secundário*. — Por isso, essa questão atinge propriamente a *liberdade divina*. Por quanto, se se admite que o ato da vontade divina tem uma ordem ou relação *necessária* a *tudo* o que Deus quer, Deus não pode chamar-se *livre*. Se, pelo contrário, o mesmo ato da vontade divina tem uma relação *necessária* a divina bondade, de modo que não pode deixar de a amar, e tem uma relação *não necessária* ás outras coisas, de modo que pode deixar de as amar, então deve admitir-se em Deus uma perfeitíssima *liberdade*, que não importa *contingência* e *potencialidade* da parte do ato da vontade, mas da parte das coisas, queridas por Deus. — *Que seja assim*, isto é, que o mesmo ato da divina vontade seja *necessário* em ordem a divina bondade, e seja *livre* em ordem às outras coisas, entende-se facilmente. *Como possa ser assim*, isto é, como é que um e o mesmo ato é *necessário* e *livre* em ordem a termos diversos, não se compreende pela limitação da nossa inteligência e pela transcendência das operações divinas. Alguma coisa dissemos a esse respeito, tratando da *imutabilidade* do Deus. Acrescentamos uma outra consideração. O ato da vontade divina não é *causado* nem *especificado* pelas coisas queridas, que a ele se refiram de um modo contingente; porque essas não são *necessariamente* ligadas com

o fim, isto é, com a bondade divina, que pode subsistir sem elas. Pelo contrário, o ato livre da vontade criada é *causado* e *especificado* pelo seu *objeto*, porque depende deste, e por isso, a vontade criada não pode, com o mesmo ato, querer e deixar de querer, querer necessariamente e querer livremente. Sendo, pois, o ato das criaturas distinto da vontade, e referindo-se ao seu objeto como o efeito a causa, e multiplicando-se, por isso, conforme a multidão dos objetos e a diversa relação que tem com eles, não admira que o ato da vontade divina, — que é uma e a mesma coisa com a própria vontade e que de maneira nenhuma é causado pelos objetos, que quer livremente, — possa ser um e o mesmo, seja qual for a variedade dos objetos queridos, e a diversa relação que estes têm com ele. Concluímos que a única e simplicíssima volição divina, por ser infinita, pode corresponder e corresponde a muitas e diversas volições, e é *necessária* ou *livre*, conforme o seu objeto é o bem infinito ou o bem limitado.

Contra a segunda parte da proposição — que Deus ama *livremente* as outras coisas — levantam muitas objeções. Expomos as principais.

Dizem: Deus *necessariamente* conhece tudo o que conhece, porque a sua ciência se identifica com a essência. Ora, também a vontade de Deus identifica-se com a sua essência. Logo, Deus também quer *necessariamente* tudo o que quer.

Resposta. Há uma grande diferença entre o ato da inteligência e o da vontade, e essa diferença deriva da diversa natureza do conhecimento e do apetite. Com efeito, o conhecimento faz-se enquanto o conhecido se encontra no cognoscente; por isso, Deus conhece as coisas enquanto existem na sua essência; e, como as coisas existem *necessariamente* na essência divina, assim *necessariamente* Deus as conhece. Pelo contrário, a vontade refere-se às coisas, enquanto e como essas existem em si mesmas, e, como as coisas não são em si necessárias, Deus não as quer *necessariamente*. Por isso, devemos distinguir a proposição *maior*, e dizer que Deus entende *necessariamente* as coisas, Dão porque a sua ciência se identifica com a essência, mas porque a ciência refere-se ás coisas conhecidas, enquanto são na essência, e, como nessa existem *necessariamente*, *necessariamente* Deus as conhece. Como também, devemos distinguir a proposição *menor* e dizer que a vontade de Deus se identifica com a essência, mas nem sempre se refere ao que está na mesma essência, porque pode referir-se a coisas, que estão fora da essência, e que por isso, não são queridas *necessariamente* por Deus. — Devemos advertir que o ato de entender importa uma perfeição no ser inteligente, e o ato de querer importa uma perfeição na coisa querida, e que, por isso, se Deus não entendesse tudo, não seria absolutamente perfeito, mas, se não quisesse as outras coisas, não deixaria de ser perfeito. — S. Tomás resolve a dificuldade proposta com estas palavras: "Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, nou autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult" (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 3 ad 6).

Continuam: se Deus não quer *necessariamente* as criaturas, pode deixar de as querer. Ora, esse conseqüente é falso, porque quem pode deixar de querer o que quer, tem uma vontade *mutável*. Logo, Deus quer *necessariamente* as outras coisas, isto é, as criaturas.

Resposta. Distinguimos a proposição *maior*, dizendo — ser verdade que, se Deus quer *livremente* as criaturas, pode deixar de as querer em sentido *absoluto*, — mas ser falso que, se Deus quer *livremente* as criaturas, pode deixar de as querer mesmo na *suposição* que as tenha querido. Porquanto, tudo o que Deus quer, tanto *necessária* como *livremente*, é desde a eternidade que o quer; porque o ato da vontade divina é medido, como o seu ser, pela eternidade. Mas há essa diferença entre a vontade necessária e a livre: a vontade necessária refere-se por tal modo ao seu objeto, que não pode absolutamente deixar de o querer, enquanto a vontade livre refere-se por tal modo ao seu objeto, que absolutamente podia não tê-lo querido, embora, se por *suposição* o quiz, não possa deixar de o ter querido ou de o querer. E essa necessidade *hipotética* ou de *suposição* chama-se necessidade de *imutabilidade*, porque é propriamente a *imutabilidade* da vontade divina que exige que Deus não possa deixar de querer o que desde a eternidade quiz. Portanto a necessidade *hipotética* ou de *suposição* não tem o mesmo caráter em Deus e nas criaturas; porque nas criaturas supõe sucessão e mudança; o que não supõe em Deus.

Insistem: *convém* a dívida bondade comunicar aos outros a própria perfeição. Ora, Deus não pode deixar de fazer o que *convém* a sua bondade. Logo, Deus quer *necessariamente* as outras coisas.

Resposta. São sobretudo os sequazes de *Rosmini* que propugnam um nexo *necessário*, não físico, mas *moral*, entre a divina bondade e a existência das criaturas (Cf. *Rosmini, Teosofia*, v. I). Mas o erro é manifesto. Há duas espécies de *conveniência* ou *decência*: uma, quando o contrário *não convém*; outra, quando também o contrário *convém*. Ora, não é a *primeira* espécie que se verifica na criação, mas é a *segunda*. Com efeito, é *conveniente* que a bondade divina, sendo infinita, comunique aos outros os seus tesouros; mas, se Deus os não quiser comunicar, não há nisso nenhum *inconveniente* para a sua bondade, sendo essa perfeitíssima e absolutamente independente de qualquer criatura. Inconveniente e absurdo seria o ato divino, se se admitisse nele uma *necessidade*, embora *moral*, a respeito das criaturas; porque, em tal caso, Deus seria dependente das mesmas criaturas. — Em poucas palavras: assim como *convém* que Deus queira outras coisas, porque Ele é a fonte inexaurível de todo o bem, assim também *convém* que Deus não queira outras coisas, porque Ele é um bem infinito, suficientíssimo a si mesmo. A *conveniência* ou *decência* de Deus é compatível tanto com a hipótese da *criação*, como com a de *não-criação*.

*

Das coisas expostas resultam os seguintes corolários:

a) Deus é infinitamente *bem-aventurado*. A *bem-aventurança*, segundo *Boécio* (*De cons.*, I. IV) é "estado perfeito pela reunião de todos os bens — *status omnium*

bonorum aggregatione perfectus". — A *bem-aventurança* encerra — a perfeição absoluta, — o conhecimento dessa perfeição, — a complacência na sua posso, — a isenção de todos os males, presentes e futuros, — e o domínio supremo sobre todas as coisas contingentes. Ora, Deus — contém na sua simplicíssima essência a *plenitude* da perfeição, — conhece e compreende *adequadamente* a própria essência e nela todas as coisas, — quer e ama *necessariamente* a própria bondade ou perfeição, não pode, por ser imutável, perder algum bem ou adquirir algum mal, — tem o domínio supremo e absoluto sobre todas as criaturas. Logo, Deus é *bem-aventurado*. E é bem-aventurado *infinitamente*, porque *infinita* é a sua *perfeição*, *infinito* é o *conhecimento* da sua inteligência, *infinito* é o *amor* da sua vontade, e por isso, é a própria *bem-aventurança*. — Deus não só é a bem-aventurança de si mesmo, mas é também a bem-aventurança de todas as criaturas inteligentes. Por quanto, a bem-aventurança das criaturas não pode deixar de ser uma participação finita da infinita bem-aventurança de Deus, sumo bem e fonte de todo o bem. — Deus é a bem-aventurança *objetiva* das criaturas, enquanto é conhecido, amado e possuído (*Sum. Th.*, p. I, q. 27).

b) Deus é dotado de *liberdade*. É uma consequência do que dissemos acercada vontade de Deus em relação às criaturas. Diz S. Tomás: "Liberum arbitrium habemus respectu eorum, quae *non necessario* volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Com igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, *respectu illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 10, a. 10). — Essa liberdade é *perfeitíssima*. Com efeito, o maior ou menor grau de perfeição na liberdade consiste na maior ou menor independência, de que a vontade é dotada com relação a um determinado bem. Ora, Deus é infinitamente independente de todos os bens criados, porque de nada precisa para a sua felicidade. Logo, a liberdade de Deus é *perfeitíssima*. O *poder pecar* não constitui a *essência* da liberdade, mas, antes, e um seu *defeito*, e por isso, não pode encontrar-se em Deus. Diz S. Tomás: "Quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad *perfectionem* libertatis eius; sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad *defectum* libertatis" (*Sum. Th.*, p. I, q. 62, a. 8 ad 3).

c) Deus não quer o mal *físico* de um modo *direto*. Porquanto, a vontade divina não tem e não pode ter outro objeto a não ser a sua infinita bondade, e, se ama outras coisas, ama-as enquanto participam da mesma bondade. Ora, todo o mal, quer *físico* quer *moral*, é *privação* de algum *bem*, e por isso, não tendo em si uma razão de apetibilidade, não pode ser objeto *direto* da vontade divina. — Todavia, se Deus não pode querer *diretamente* o mal *físico*, pode querê-lo *indiretamente*, enquanto esse mal está *acidentalmente* unido a um *bem comum* ou a um bem de uma *ordem mais elevada*; assim não repugna que Deus, querendo a *justiça*, que é um bem, queira a *pena* do pecador, que e um mal *físico*, e, querendo a ordem do mundo, queira a natural corrupção de muitas coisas. — Mas o mal *moral*, que é o *pecado*, Deus não o quer *de*

76. A vontade divina é causa das coisas criadas. — Se Deus, na criação, operasse — não pela deliberação da vontade, — mas pela necessidade da natureza, operaria sempre a mesma coisa e sempre do mesmo modo, e produziria tudo o que pode produzir, a não ser que encontrasse impedimento; porque assim opera quem opera por necessidade de natureza. Ora, Deus produziu muitas e diversas coisas, e por muitos e diversos modos, nem produziu tudo o que pode produzir, embora não possa ser e não seja contrariado por ninguém. Logo, Deus não opera pela necessidade da natureza, mas pela deliberação da sua vontade. Logo, a vontade divina é causa das coisas criadas.[1]

77. **Propriedades do amor divino**. — O amor divino é *substancial*, *imutável*, *eficacíssimo*, *benévolo*.

a) É *substancial*. Em Deus o amor, como o ato intelectual, identifica-se com o ser. Por isso, Deus é *amor*.

b) É *imutável*. Identificando-se com o próprio ser, o amor divino é imutável, como imutável é o ser.

---

modo algum. O mal *moral* contem a aversão da criatura do seu Criador, para quem, enquanto é Sumo Bem, todas as coisas devem estar naturalmente ordenadas. Ora, Deus não pode *querer*, nem *indiretamente*, tudo o que se opõe a essencial ordem das coisas. Logo, Deus não *quer*, nem *indiretamente*, o mal *moral*. Não o quer, mas *permite*, e essa *permissão*, diz S. Tomás, é um *bem*: "Deus vult *permittere* mala fieri: et hoc est *bonum*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 9).

1 Vejam-se outras razões, que traz S. Tomás sobre esse assunto (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 4), especialmente a *primeira*, com que prova que na ordem das causas eficientes, o agente pela inteligência e pela vontade deve preceder o agente pela natureza, porque só o agente pela inteligência e pela vontade pode determinar o fim ao agente pela natureza, e todo o agente pela natureza tende para o seu fim; e por isso, Deus, que é o primeiro na ordem dos agentes, deve operar pela inteligência e pela vontade. — A verdade dessa proposição torna-se ainda mais clara, se se considera que a potência divina, por ser infinita, não é por si determinada para produzir esta ou aquela coisa, e que a ciência divina, sendo por si indiferente com relação a esta ou aquela espécie de seres, não pode determinar a potência a criar este ou aquele ser. Logo, só a vontade pode determinar tal indiferença, decretando que, entre possíveis infinitos, se produza este ou aquele ser. (Cf. I *Sent.*, Dist. 45, a. 3).

Sendo necessário, para a produção das coisas, o intervento da inteligência e da vontade de Deus, pode perguntar-se: qual das duas faculdades e a causa *mais próxima* do efeito? — Respondemos que a causa mais próxima é à *vontade*. A ciência nada pode fazer por si, sem o império da vontade, que tudo determina e move. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 4 ad 4).

c) É *eficacíssimo*. O homem ama as coisas, porque são boas; Deus, pelo contrário, ama as coisas, para as tornar boas. Por isso, o nosso amor é *efeito* da bondade das criaturas; mas o amor divino é *causa* de toda a bondade, de que são dotados os seres finitos.[1]

1 Por isso, Deus não ama as criaturas com amor *afetivo*. O amor diz-se *afetivo*, quando se ama um objeto pela perfeição, que ele encerra em si e por si; de modo que o amor é um *efeito* da mesma perfeição. Ora, Deus não ama nem pode amar as coisas criadas por alguma perfeição, que elas possuam em si e por si; porque as criaturas, antes de serem objeto da vontade divina, não tinham em si perfeição alguma. Logo, Deus não ama as coisas criadas com amor *afetivo*. — Se Deus não ama as criaturas com amor *afetivo*, ama-as com amor *efetivo*. O amor é *efetivo*, quando em-tanto se ama um objeto, enquanto lhe se confere gratuitamente alguma perfeição. Ora, Deus ama as criaturas, enquanto lhes concedeu todas as perfeições, de que são dotadas. Logo, Deus ama as coisas criadas com amor *efetivo*. Diz S. Tomás: "Cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objeto; amor noster, quo bonum alicui volumus, *non est causa bonitatis* ipsius; sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, *provocat amorem*, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus" (*Sum. Th.*, p. 1, q. 20, a. 2).

Por isso, — 1º) Deus ama *todas* as coisas *existentes*. Porquanto, estas, enquanto *existem*, são boas; porque todo o ente e bom, e toda a perfeição é um bem. Ora, as coisas não existem senão pela vontade de Deus. Logo, todo o bem, que as criaturas existentes possuem, deriva da vontade de Deus, e por isso, a *todas* as criaturas existentes Deus quer algum bem. Ora, querer um bem é amar. Logo, Deus ama *todas* as criaturas *existentes*. (*Sum. Th.* ib.). — 2º) Deus mais ama as criaturas, que são mais *perfeitas*. Uma criatura é melhor que outra, quando é dotada de natureza mais nobre, ou de uma bondade mais perfeita e elevada. E, como toda a bondade ou perfeição das criaturas deriva da vontade de Deus, é claro que Deus mais ama as criaturas mais perfeitas, porque lhes quiz um bem maior, uma perfeição mais elevada. — Note-se que o amor se diz mais ou menos intenso enquanto ao *objeto*, isto é, enquanto ao maior ou menor bem que se quer ou confere; porque, da parte do seu *princípio*, que é de Deus, o amor é simplicíssimo e não admite o mais nem o menos, mas é sempre igual (*Ib.*, a. 3). — 3º) Se considerarmos a índole da *natureza criada*, Deus mais ama os anjos que os homens, mais os homens que as criaturas inferiores; porque a natureza dos anjos é superior à dos homens, e a dos homens é superior à das outras criaturas inferiores (*Ib.*, a. 4). — 4º) Se considerarmos o estado *moral* das criaturas Deus mais ama os justos do que os pecadores; porque os justos, além da bondade *física*, que lhes é comum com os pecadores, possuem a bondade *moral*, de que os outros estão privados (Ib., a. 4). — 5º) À pergunta: se Deus ame os meramente *possíveis*, — não enquanto ao *ser*, que eles tem em Deus (porque esse ser, identificando-se com o ser divino, é objeto de um amor *necessário* da vontade divina), — mas enquanto ao *ser*, que os

d) É *benévolo*. Deus, amando-nos desde a eternidade e sem algum mérito nosso, deu-nos a existência, conserva-nos e rege-nos com paterna e sábia providência, e todas as coisas dispõe para o nosso bem, para a nossa eterna felicidade.[1]

78. Termo imanente do amor divino. — O ato da vontade divina, pelo qual Deus ama o próprio ser e todas as coisas, que participam da sua bondade infinita, deve ter o seu termo, como todo e qualquer ato. E, como o ato da vontade é formalmente *imanente*, também *imanente* deve ser o seu termo. Esse termo *imanente* do amor divino costuma chamar-se *espírito*. — O *espírito*, em Deus, é único, infinito, substancial, como único, infinito, substancial é o ato da vontade divina, de que procede.[2]

---

possíveis teriam em si mesmos, se fossem criados por Deus, — os filósofos e os teólogos não dão a mesma resposta. A opinião mais provável é — que Deus ama as criaturas meramente *possíveis* (que nunca terão existência) com *amor ineficaz de simples complacência*, porque também elas tem uma *certa* entidade (embora *não-atual*), constituída por notas especificas e individuais, e, se Deus quisesse, poderiam existir em si mesmas, — e que esse amor é *necessário*, porque Deus não pode deixar de amar tudo o que tem uma relação necessária com a sua essência e onipotência, como e o ente meramente *possível*.

1 Quais são os nossos deveres em vista dos inumeráveis benefícios, que o amor divino tem espalhado e espalha continuamente sobre nós? Todos esses deveres, como os benefícios de Deus, estão resumidos e concentrados na célebre fórmula do Apostolo S. João: "*Nos ergo diligamus* Deum, *quoniam* Deus *prior dilexit nos*" (I Ep., IV, 19).

2 Deus é puríssimo espírito. Portanto o seu primeiro ato é o *pensamento*. O pensamento de Deus não é, como o nosso, multíplice, vario, imperfeito, mas é um ato simplicíssimo, único, infinitamente perfeito. Fruto e termo desse simplicíssimo ato é o *verbo*. — Mas o espírito não só pensa, *ama* também. Deus, conhecendo-se a si mesmo no seu verbo, e, vendo-se infinitamente perfeito, não podo deixar de se amar com um amor, proporcionado a sua amabilidade. O termo desse amor é o *espírito*. O *espírito* é o termo *necessário* da vontade divina; porque o ato dessa faculdade não é *livre*, mas é *natural*, isto é, nasce da mesma faculdade considerada como *natureza*. O *espírito* é *único*, como *único* é o *verbo*. Uma vontade infinita não pode exalar senão um único espírito, como uma inteligência infinita não pode gerar senão um único verbo. Uma variedade de termos supõe uma repetição de atos, e por isso, uma limitação nas faculdades operativas.

A Fé vai mais além, e ensina que, em Deus, o *Espírito* é uma Pessoa, subsistente na única essência divina, e procedente do Pai e do Filho, como de único princípio. Deus pensa e ama com toda a sua substância, e toda a substância Ele transfunde nos termos do seu pensamento e do seu amor. Como o Pai, entendendo-se a si mesmo, transfunde-se todo no Verbo, assim Pai e Filho, amando-se, se transfundem no termo

ARTIGO III
Vida divina, sua existência e natureza

79. Vida divina. — *Vida divina* é o atributo, pelo qual Deus produz operações *imanentes*, que tem o *princípio* e o *termo* no mesmo sujeito. — Diremos da sua *existência* e *natureza*.[1]

80. Deus é dotado de vida.

a) Um ser é dotado de *vida*, quando produz ou é capaz de produzir operações *imanentes*. Ora, Deus, como provamos, produz operações *imanentes*, que são as da sua *inteligência* e da sua *vontade*. Logo, Deus é dotado de *vida*.

b) O ser divino deve conter, na sua simplicíssima unidade toda a plenitude da perfeição, e por isso, todas as perfeições *absolutas*. Ora,

---

do seu amor, que é o *Espírito Santo*. Assim, o Espírito Santo é o termo substancial e pessoal do mutuo amor do Pai e do Filho. Se a inteligência do Pai é o princípio do Filho, a vontade do Pai e do Filho é o princípio do Espírito Santo. — Procedendo da *inteligência* do Pai, o Verbo é verdadeiro Filho, porque, como dissemos, a inteligência, quando entende, torna semelhante a si mesma o objeto entendido, — semelhança indispensável para que uma origem possa chamar-se *geração*; — procedendo da *vontade* do Pai e do Filho, o Espírito Santo não procede por *geração*, porque a vontade, longe de tornar semelhante a si mesma o objeto querido, torna-se semelhante a ele. Como o Verbo não dá origem a outro verbo, porque é Ele o Verbo, que procede; assim o Espírito Santo não dá origem a outro Espírito, porque é Ele o Espírito que procede. São três, portanto, as Pessoas divinas; porque dois são os atos *imanentes* de Deus — o conhecimento e o amor, e dois são os termos destes atos. — O Pai, que não procede, é a *primeira* Pessoa; o Filho, que procede da inteligência do Pai, é a *segunda*; o Espírito Santo, que procede da vontade do Pai e do Filho, é a *terceira* Pessoa, porque o ato da vontade é posterior, na origem, ao ato da inteligência. — A teologia *dogmática* apresenta noções mais minuciosas e profundas acerca desse altíssimo mistério da SS. Trindade, a qual seja glória, benção e amor por toda a eternidade!

1 A palavra vida, embora formada pelo fato de se perceberem, nalguns entes, umas operações imanentes, que tinham neles o seu princípio e o seu termo, contudo emprega-se para denotar a substância, que tem esse poder de se mover a si mesma, ou de produzir as operações imanentes. Por isso, a vida toma-se em ato primeiro e em ato segundo. Tomada em ato primeiro, significa a própria substância do ser vivo; daí o adagio: *vivere viventibus est esse*. Tomada em ato segundo, significa a operação vital, isto é, a operação própria dos seres vivos. Diz S. Tomás: "*Vita* dicitur dupliciter: uno modo ipsum *esse* viventis...; alio modo ipsa *operatio* viventis, secundum quam principium vitae in actu reducitur" (*Sum. Th.* 1-2, q. 3, a. 2 ad 1). Por isso, a vida é um atributo *substancial*. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 18; — *c. Gentes*, 1. c. 97 e seg.).

a mão, é uma perfeição *absoluta*, porque no seu conceito não encerra imperfeição alguma e não se opõe a perfeições mais elevadas. Logo, Deus é dotado de *vida*.[1]

81. Deus é a sua vida.

a) A vida, nos entes vivos, é o próprio ser. Ora, Deus é o seu ser. Logo, Deus é a sua vida.

b) Entender e querer é viver; porque os atos da inteligência e da vontade são vitais. Ora, Deus é o seu entender e o seu querer. Logo, é o seu viver e a sua vida.[2]

82. A vida de Deus é perfeitíssima.

a) Consistindo a vida na operação *imanente*, é claro que quanto mais *imanente*, isto é, independente de um impulso exterior, for a operação, tanto mais perfeita será a vida. Ora, a operação de Deus, identificando-se com a sua essência, é absolutamente independente de todo e qualquer impulso exterior. Logo, a vida de Deus é *perfeitíssima*.

---

1 É certo que tudo o que se encontra no efeito deve encontrar-se na causa ou de um modo *eminente*, — ou de um modo *próprio* e *formal*. Por isso, em Deus, causa primeira de todas as criaturas, devem encontrar-se todas as perfeições criadas — ou de um modo *eminente*, — ou de um modo *próprio* e *formal*. Ora, a vida, considerada no seu conceito *essencial* não encerra senão *perfeição*; porque *viver* é poder produzir um ato, independentemente de um princípio *extrínseco*, e isto é perfeição. — É verdade que a *vida* se faz consistir também no *movimento imanente*, e que em Deus não há nem pode haver *movimento*, porque Ele é puríssimo *ato*, sem sombra de *potência*, e todo o *movimento* importa uma composição de *potência* e de *ato*. Mas, quando se diz que a *vida* consiste num *movimento imanente*, a palavra *movimento* deve tomar-se em sentido *latíssimo*, enquanto significa toda e qualquer *operação imanente* no sujeito, quer essa operação seja realmente distinta do sujeito, quer não. Nesse sentido, essa definição de vida pode aplicar-se também a vida de Deus. Se, porém, a palavra *movimento* se toma em sentido *rigoroso*, enquanto importa uma passagem da potência para o ato, e uma distinção *real* outro o sujeito operante e a sua operação imanente, então essa definição de *vida*, — se convém a vida das *criaturas*, que, nas operações, passam da potência para o ato, e cujo ato é realmente distinto da substância, — não pode convir a vida do *Criador*, que é ato puríssimo e simplicíssimo. — Mas, repetimos, o *essencial* para o conceito e natureza da vida é que a operação seja *imanente*, independente de um princípio *extrínseco*. Que essa operação *imanente* se exerça com ou sem uma passagem da potência para o ato, com ou sem composição de substância e de ato, isto é *acidental* para o conceito e natureza da *vida*.

2 Além disso, se Deus não fosse a sua vida, seria vivo, não por essência, mas por participação, e por isso, teria recebido de outro ente superior a vida, de que é dotado. Ora, é absurdo dizer que Ser infinito tenha recebido de um ente superior alguma perfeição. Logo, Deus é a sua vida. (*C. Gentes*, 1. I. c. 98).

b) A vida de Deus é uma vida *intelectual*, e por isso, será tanto mais perfeita, quanto mais imunes do influxo de princípios estranhos forem os atos da sua inteligência e da sua vontade. Ora, os atos da inteligência e da vontade de Deus são inteiramente imunes de todo o influxo estranho; porque Deus é a própria Verdade e Bondade, e os seus atos, como também as faculdades, são uma e a mesma coisa com a essência. Logo, a vida de Deus é *perfeitíssima.*[1]

---

1 A vida *intelectual* é própria das *substâncias espirituais*, mas só em Deus ela atinge o mais alto grau de *imanência*, e por isso, de perfeição. Diz S. Tomás: "Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita" (*Sum. Th.*, p. I, q-18, a. 3). Consideremos a vida *intelectual* do *homem.* A nossa inteligência *move-se* a si mesma, forma a espécie inteligível, que é o *princípio* do conhecimento, e produz o *verbo*, que é a imagem do objeto entendido e o *termo* do ato intelectual. Tem, pois, em si o *princípio* e o *termo* da sua operação, e essa operação é propriamente *imanente.* Mas, se refletirmos — em que a *espécie inteligível* é formada pela inteligência humana depois de essa receber, por meios dos sentidos, um impulso da parte dos objetos externos, — e em que o *verbo mental*, embora unido com a inteligência, é, contudo, uma coisa acidental, distinto dessa faculdade, devemos concluir que o nosso ato intelectual não é tão imanente, não é tão íntimo, que não se possa conceber outro ato mais perfeito. — Ato mais perfeito, infinitamente mais perfeito é o de Deus, porque ele, e só ele, é infinitamente imanente. Deus, absolutamente independente no ser, é absolutamente independente na operação. A espécie inteligível, que, segundo o nosso modo de entender, move e determina a inteligência divina ao ato do entendimento, não depende, nem próxima nem remotamente, do impulso de um agente externo, porque é a própria essência divina; como também o *verbo*, que é o termo do ato do entendimento, não é uma coisa acidental, distinta da inteligência, mas é a própria inteligência, é a própria essência divina. Mais imanente, mais íntimo não pode ser o ato da inteligência divina, e por isso, não pode ser mais perfeito. Ato perfeitíssimo, vida perfeitíssima. — O que dissemos com relação ao ato da inteligência divina, deve aplicar-se ao ato da vontade. A nossa vontade move-se a si mesma para um bem particular; mas, antes de ser mover para um bem particular, ela recebe um impulso e é movida pelo último fim, pela felicidade. Portanto o ato da nossa vontade é *imanente*, mas não é perfeitamente imanente. Pelo contrário, a vontade de Deus, tendendo para a felicidade, não é movida por uma coisa estranha, porque Ele é a sua própria felicidade, o seu último fim. Diz S. Tomás: "Perfectior modus vivendi est eorum, quae habent intellectum. Haec enim perfectius movent seipsa... Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se babere, et ultimus finis, quem non potest no velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur, cujus sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod

83. A vida de Deus é sempiterna.

a) Um ser deixa de viver, quando dele se separa a vida. Ora, a vida não pode separar-se de Deus; porque, em Deus, a vida é o seu ser, e uma coisa não pode separar-se de si mesma, pois a separação consiste na divisão de uma coisa de outra. Logo, a vida de Deus é sempiterna.

b) Um ser, cuja vida não é sempiterna, mas tem o seu começo e o seu termo, e está sujeita a sucessão, é mutável, composto e dependente de uma causa superior. Ora, Deus é imutável, simplicíssimo, causa suprema de todas as coisas. Logo, a vida de Deus é sempiterna.[1]

84. Todas as coisas criadas são vida em Deus. — O viver de Deus é o seu entender. Ora, em Deus, o entender, o objeto entendido e a faculdade intelectual são uma e a mesma coisa. Portanto tudo o que existe em Deus como objeto entendido é o viver de Deus, é a sua vida. Ora, todas as coisas criadas, sendo efeitos de Deus, existem nele como objetos entendidos. Logo, todas as coisas criadas são vida em Deus.[2]

---

obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat yitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus et semper in actu" (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 3).

1 Estes e outros argumentos são de S. Tomás (*C. Gentes*, l. I, c. 99).

2 O argumento, aduzido no texto, é também do Angélico Doutor (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 4). — Para que evitemos equívocos, S. Tomás faz as seguintes advertências. — 1º) As criaturas são ou existem em Deus por dois modos: enquanto são conservadas pelo poder divino (assim dizemos que existe em nós o que está em nosso poder), e enquanto são conhecidas pela inteligência divina (assim dizemos que existe em nós uma pedra, cuja espécie está na nossa inteligência). Enquanto são conservadas pelo poder divino, elas existem em Deus *como existem nas suas próprias naturezas*. É nesse sentido, que se devem tomar as palavras de S. Paulo, quando diz: *in ipso* (*Deo*) *vivimus, movemur et sumus*; porque o nosso viver, o nosso ser e o nosso movimento são causados por Deus. Enquanto são conhecidas pela inteligência divina, as criaturas são em Deus pelos exemplares arquétipos, que as representam como são em si mesmas e que são a própria essência divina. Por isso, as coisas, enquanto existem em Deus por esse segundo modo, são a essência divina e a vida divina (*Ib.* ad I.) — 2º) Uma coisa feita segundo um modelo deve conformar-se com esse, enquanto esse é um *modelo*, e não enquanto tem *um certo modo de ser*. Porque o *ser* do *modelo* pode ser e é muitas vezes diverso do ser da *coisa modelada*; assim o modelo de uma casa, enquanto existe na inteligência do artífice, tem um ser imaterial e inteligível, ao passo que, se o considerarmos aplicado na própria casa, que existe fora da inteligência, o modelo tem um ser material e sensível. Portanto as idéias exemplares divinas, se as

CAPÍTULO QUARTO
Operações transeuntes de Deus

Sumário: — Criação, sua natureza, princípio e fim. — Conservação, sua divisão e necessidade. — Concurso, sua natureza e extensão. — Providência, sua existência, extensão e propriedades.

ARTIGO I
Criação, sua natureza, princípio e fim

85. Criação. — *Criação* é o ato, pelo qual Deus tirou do *nada* todas as coisas. — Tirar do *nada* o ente é produzi-lo na sua *totalidade*, isto é, não só enquanto a *forma*, mas também enquanto a *matéria*.[1]

---

considerarmos nas coisas criadas, às quais são aplicadas, não vivem, ou podem não viver mas, se as considerarmos na inteligência divina, são a própria vida divina, porque tem o ser divino (*Ib.* ad 2).

1 Tratamos, neste capítulo, dos principais atos do amor *efetivo* de Deus para com as criaturas, que são: a *criação*, a *conservação*, o *concurso* e a *providência*. — Neste artigo ocupamo-nos da *criação*. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 44, 45; *c. Gent.*, 1. II, c. 15 e seg).

A *criação* é a *produção de uma coisa do nada*. Para que, pois, a produção de uma coisa possa chamar-se *criação*, são necessários e suficientes dois requisitos: 1º) que *nada preexista* da coisa, que se diz *criada*, a não ser a não-repugnância para existir, ou a absoluta possibilidade, ou a potência objetiva, e por isso, a *criação* difere de todas as outras espécies de produção, como são a geração, a alteração, etc.; — 2º) que a coisa, que se diz criada, passe do não-ser para o ser, não enquanto ela é alguma coisa no termo *a quo*, que é o *não-ser*, mas enquanto, pelo influxo de uma causa proporcionada, recebe o ser, que antes não tinha.

A *criação* diz-se ativa ou *passiva*, conforme se considera em Deus ou na criatura. — Considerada em Deus, a *criação* é o ato, pelo qual Deus tira do *nada* as coisas. É a definição apresentada no texto. Este ato de Deus é a sua própria essência, enquanto se refere às criaturas. Para a compreensão dessa verdade, é necessário distinguir um dúplice ato — um *imanente* e outro *transeunte*. O *imanente* é o que permanece no agente, e é uma perfeição do próprio agente, como entender, querer, etc.: o *transeunte* é o que passa para o efeito externo, e é uma perfeição do próprio efeito, que existe por ele, como aquecer, fabricar, etc. Esse dúplice ato compete a Deus. Compete-lhe o primeiro ato, porque Deus entende, quer, ama, goza; compete-lhe o segundo, enquanto produz as coisas, conserva-as e rege-as. E porque o primeiro ato é perfeição do agente, e o

86. A criação é o ato próprio de Deus.

a) A *criação*, por ser um ato *absoluto*, isto é, independente de toda a matéria, deve ser exclusivamente próprio da causa, que possui uma existência *absoluta*, isto é, independente de todo o ser; porque o modo de operar é proporcionado ao modo de existir. Ora, só Deus possui uma existência *absoluta*. Logo, a *criação* é o ato próprio de Deus.

b) Todo o efeito deve ser proporcionado e semelhante à forma do agente; porque todo o agente opera pela sua forma. Ora, a forma, porque Deus opera, é a sua essência, e esta consiste em que Deus é o próprio *Ser* subsistente, contendo em si toda a plenitude e perfeição da entidade. Logo, o efeito proporcionado e semelhante a Deus é o próprio *ser* das coisas. Mas o ser das coisas, pelo fato de abranger *todos* os elementos constitutivos, só pode ser produzido por *criação*. Logo, a *criação* é o ato próprio de Deus.[1]

---

segundo é perfeição do efeito, e o agente é anterior ao efeito e é causa dele, é evidente que o primeiro ato é a razão do segundo e naturalmente o procede (*C. Gent.*, 1. II, c. 1). — Mas o *ato* não se atribuo a Deus e às criaturas num sentido *unívoco*, mas só num sentido *analógico*; e por isso, do ato de Deus devemos afastar toda a imperfeição, que se encontra no ato das criaturas. O ato das criaturas sabe do agente e é recebido no paciente, porque é uma coisa *acidental*, e por isso, é formalmente *transeunte*; ao passo que o ato divino não sabe de Deus para as criaturas, porque o ato de Deus é a sua própria *substância*, e é simplesmente *imanente*. — Todavia o ato divino não é tão *imanente*, que se não possa chamar, de algum modo, *transeunte*; porque convém com o ato *transeunte* das criaturas em que produz um efeito fora do agente. Por isso, o ato divino chama-se *formalmente* imanente e *eminente* ou *virtualmente* transeunte, enquanto, ficando no agente com que se identifica, produz o que o agente criado não pode produzir senão por um ato, que dele passa para o paciente. Enquanto Deus entende e quer, produz o efeito. — Considerada nas criaturas, a *criação* é uma *relação das criaturas com o Criador, como com o princípio do próprio ser*. Essa relação é *não-mútua*; porque, se as criaturas se referem *realmente* a Deus, Deus só *logicamente* refere-se às criaturas; pois o *fundamento* da relação, que é *o ser tirado do nada*, só é *real* nas criaturas. Contudo, não devemos daí concluir que Deus só logicamente é Senhor das criaturas; porque, para Deus ser *realmente* Senhor das criaturas, basta que essas *realmente* derivem e dependam de Deus. — Outras noções, relativas à *criação*, foram expostas na *Cosmologia*, tratando da *origem do mundo*. Aí consideramos a *criação* mais no aspecto *passivo*, e aqui mais no aspecto *ativo*.

1 Desenvolvamos o esclareçamos esse ponto. A Causa primeira, que comunica as outras coisas todo o ser, que possuem, e por isso, produz o ente enquanto é ente opera enquanto pela *inteligência* com o concurso da *vontade* e da *potência operativa*. Por isso, para entendermos, de algum modo, a ato criador de Deus, devemos falar

da sua *potência*, ou *energia operativa*, tendo, no capítulo antecedente, falado da sua inteligência e vontade.

A *potência*, sendo uma perfeição *absoluta*, deve encontrar-se em Deus no seu conceito *formal*: e em toda a extensão da sua perfeição, excluindo todas as imperfeições e limitações, de que se acha cercada nas criaturas. Ora, a *potência*, no seu conceito *formal*, é *um princípio eficiente do efeito*. Esse conceito, como se vê, importa simplesmente o *ato*, e exclui toda a imperfeição da *potencialidade*. — Mas a *potência* atribui-se só *analogicamente* a Deus e às criaturas. Por isso, nas criaturas, a potência distingue-se *realmente* tanto da *essência*, como do *ato*, é *princípio eficiente* do *ato* e do *efeito*, e está sempre unida com a potencialidade, porque supõe a passagem da potência para o ato; ao passo que, em Deus, no qual a *essência*, a *potência* e o *ato* são uma e a mesma coisa (pois Deus é o próprio Ser subsistente), a *potência operativa*, enquanto ás operações *transeuntes*, não é princípio eficiente do *ato*, mas unicamente do *efeito*, e, desse modo, encontra-se em Deus em toda a sua perfeição. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 1 ad 3).

Enquanto às relações da *potência operativa*, ou *ativa*, de Deus com a sua *inteligência* e *vontade*, dizemos que, na produção e governo das criaturas, a inteligência *dirige*, a vontade *manda* e a potência *executa*. Por quanto, Deus, operando fora da sua essência não por necessidade da sua natureza, mas pela liberdade do seu juízo, não produz todos os efeitos, que a sua potência é capaz do produzir; mas, como convém a um agente independente, que livremente se determina a produzir um efeito preconcebido pela inteligência, produz, sem alguma mudança de si mesmo, os efeitos externos, e os produz no modo, na ordem e no tempo, que o eterno juízo da sua vontade livremente determinou. Por isso, todos os efeitos atribuem-se, como a causa eficiente, ao império da vontade divina, porque a potência só produz os efeitos, que a vontade imperou. Com razão diz o Salmista (*Ps.* 148): "*Ipse dixit et facta sunt; Ipse mandavit et creata sunt*" (Cf. *S. Th.*, 2 *Sent.* Dist. I, q. 1, a. 5 ad 11).

A potência divina, identificando-se com a *essência*, é simplesmente *infinita* (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 2). — E pode chamar-se *infinita* também com relação aos *efeitos*, — não enquanto a potência divina produza uma multidão atualmente infinita, ou produza um efeito infinitamente perfeito (o que repugna a razão de efeito), — mas enquanto não pode esgotar-se na produção dos efeitos, e a eficácia da sua ação nas criaturas é multíplice e ilimitada. Diz S. Tomás: "Numquam (Deus) tot effectus facit, quin plures facere possit, nec umquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum. Sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter" (*De pot.*, q. 1, a 2). — D'onde se segue que Deus é *onipotente*, enquanto pode fazer todo o que é *absolutamente possível*. O *absolutamente impossível* é uma contradição, e a *contradição* não pode ser feita. (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 3, — c. Gent., 1. II, c. 25, — *De pot.*, q. 1, a. 3).

Uma potência *infinita* deve, na sua operação, ser independente de toda e qualquer coisa estranha, e por isso, para produzir o efeito, não exige que alguma coisa desse efeito preexista ou se pressuponha. O ato, que não pressupõe nada da coisa,

87. Deus criou todas as coisas.

a) *Criar* é tirar do *nada*. Ora, Deus tirou do nada todas as coisas; porque todas as coisas são *contingentes* na *totalidade* da sua substância, isto é, tanto em relação à *matéria* como em relação à *forma*, e todo o

que por ele é produzida, diz-se *criação*. — A *criação* é o ato próprio, especificamente próprio de Deus; porque só Deus, por ser a Causa universal e o primeiro Princípio das coisas, pode, na sua operação, ser independente de toda e qualquer causa anterior, material ou eficiente. Por isso, é absurdo dizer que a criatura possa, por si, tirar do *nada* as coisas; porque é absurdo que a criatura possa ser o primeiro princípio das coisas.

Faz-se a questão se Deus possa comunicar a criatura a virtude ou força de criar. Os escolásticos respondem que essa virtude ou força não pode ser comunicada a criatura, e dão as seguintes razões. —A criação exige uma potência *infinita*, que opere pelo *ser*, como tal, e não pelo ser *determinado* a uma certa espécie; porque o termo da criação é o ser, e a causa deve ser proporcionada ao efeito. Ora, nenhuma criatura pode receber uma qualidade infinita, porque uma qualidade recebida devo acomodar-se à capacidade do sujeito, que a recebe. — Além disso, o ato da criatura é uma coisa *acidental*, que deve ser necessariamente recebido num sujeito para que possa produzir o efeito, e por isso, a criatura não pode fazer nada senão transformando a matéria preexistente: o que é diametralmente oposto ao ato *criador*. Portanto a criação exige uma força, que se identifique com a essência do agente, que seja ato puro e não seja distinto da própria operação. (*De pot.*, q. 3, a d). — S. Tomás acrescenta que a criatura não pode intervir, nem como causa *instrumental*, no ato *criador* de Deus. De fato, o *instrumento* serve para dispor o sujeito, de modo que este possa receber em si o ato do agente principal; ora, como a criação não pressupõe algum sujeito, a criatura não pode intervir, nem como *instrumento*, no ato criador de Deus. Além disso, o ato de uma causa, embora *instrumental*, deve derivar da potência dela; ora, sendo impossível que da potência de uma causa *finita* derive um ato de uma força infinita, qual é o ato necessário para a criação, é também impossível que a criatura seja causa *instrumental* do ente criado (Cf. *De pot.*, q. a. 3, d; *Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 5).

Dissemos que, na produção das criaturas, a inteligência de Deus *dirige*, a sua vontade *manda* e a sua potência *executa*. Para entendermos, de algum modo, o ato da inteligência divina nessa obra, lembremo-nos da nobilíssima teoria do Angélico Doutor. A inteligência divina, diz S. Tomás, conhece perfeitamente a essência divina — ato puríssimo e oceano infinito de toda a perfeição, — e conhece-a não só enquanto é tal essência, mas também enquanto pode ser imitada e participada por infinitos modos, embora todos infinitamente inadequados. Conhecendo assim a essência divina, a inteligência forma inumeráveis conceitos, ou arquétipos, de coisas possíveis, cada um dos quais imita, mais ou menos, a mesma essência, e, em conformidade com estes arquétipos, Deus produz, numa certa diferença de tempo, tudo o que Ele quer produzir. E S. Agostinho já tinha ensinado que todas as criaturas existiam, desde a eternidade, na arte e na sapiência da inteligência divina, pela qual foram depois criadas: "Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia" (In *Joan.*, c. I, n. 17; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 15, a. 4).

ente *contingente* é produzido, em última análise, pelo ente *necessário*. Logo, Deus *criou* todas as coisas.

b) Se o ato da Causa primeira, na produção das coisas, devesse pressupor alguma matéria não-produzida, esta matéria possuiria o ser *por essência*; porque o ente, que não possui o ser *por participação*, possui-o *por essência*. Ora, é impossível que a matéria possua o ser por essência; porque o ente que possui o ser por essência é *ato puríssimo*, enquanto a matéria é *mera potência*. Logo, o ato da Causa primeira, na produção das coisas, não pressupõe alguma matéria não-produzida, e por isso, é um ato *criador*. Logo, Deus *criou* todas as coisas.[1]

---

1 Outros argumentos encontram-se em S. Tomás (*C. Gentes*, I. II, c. 15, — *De pot.*, q. a. 5). — Contra esta tese fazem-se muitas objeções, algumas das quais foram expostas e resolvidas na *Cosmologia*. Para a solução de outras, que se referem a Causa criadora, expomos os seguintes princípios: — 1º) Deus opera pelas idéias da sua inteligência, e por isso, assim como não tem propriamente a idéia da matéria, separada da forma, mas só a idéia do composto subsistente, assim também não cria a matéria sem a forma, mas cria a matéria formada, isto é, o composto subsistente. Todavia, pode dizer-se que Deus tem uma idéia da matéria, enquanto a matéria imita, de algum modo, a essência divina (*De pot.*, q. 3, a. 1 ad 13). — 2º) O ato de Deus, na produção das coisas, passa do agente para o paciente — enquanto, permanecendo na essência divina, com a qual se identifica, produz fora de Deus toda a substância do paciente, — mas não enquanto, derivando da essência divina, é recebido no paciente; porque, como dissemos, o ato divino não se distingue da essência, e esta produz o efeito sem produzir o ato. — 3º) A causa universal, que é Deus, produz o ente *enquanto ente* — não no sentido que produz a razão abstrata do ente comuníssimo e analógico (que não pode existir na realidade), — mas no sentido que produz o ente na sua *totalidade*, isto é, segundo *todos* os elementos, de que o ente é constituído e que são a matéria e a forma.

Não nos demoramos nesse assunto, pois que foi suficientemente tratado na *Cosmologia*. — Mas não podemos deixar de fazer uma breve crítica do sistema de A. *Rosmini* acerca da *criação*.

Esse escritor, na sua *Teosofia*, explica a *criação* por um tríplice ato da inteligência divina: *abstração, imaginação e síntese*. — A Pessoa divina do Pai, contemplando o *Verbo*, *abstrai* d'Ele o ser *inicial*, em que vê contido virtualmente todo o ser finito. É a primeira *criação*, que dá origem a primeira criatura, isto é, ao *ser inicial*. Esse ser não tem uma existência *real*, mas somente *lógica*, e reside primeiramente na inteligência de Deus e depois na das criaturas. — A esta *abstração* segue-se a *imaginação*, pela qual Deus-Pai concebe vários *termos* reais e limitados, de que se compõe a realidade do universo. — Finalmente, realiza-se a *síntese*, pela qual Deus une os dois elementos, que são o *ser inicial* e os diversos *termos* dele, isto é, os entes *reais finitos* (*Teos.*, v. 1, 1. 2, sez. 4. c. 6, a. 7).

88. Deus foi livre na criação do mundo. — Deus foi *livre* na criação do mundo, se a criação não era exigida — nem pela essência divina, — nem pela essência do mundo. Ora, a criação do mundo não era exigida — nem pela essência divina, porque esta é um oceano infinito de perfeições, e, para ser felicíssima, não precisa de algum bem criado, — nem pela essência do mundo, porque o mundo é contingente, e todo o ente contingente é por si indiferente para a existência e para a não-existência. Logo, Deus foi *livre* na criação do mundo.[1]

O sistema de *Rosmini* é falso pelas seguintes razões:

1º) Depois de atribuir só á Pessoa do *Pai* a criação, que (como toda a ação de Deus *ad extra*) é *comum* as três divinas Pessoas, *Rosmini* reduz a criação a um puro *idealismo*. Na verdade, as três operações, de que ela seria constituída e que são a *abstração*, a *imaginação* e a *síntese*, são produtos da inteligência e não dão origem a nenhuma realidade. Porquanto, o próprio *Rosmini* ensina que a primeira criatura — *o ser inicial* — não tem existência *real*, mas só *lógica*. Se não tem existência *real* o produto da *abstração*, nem a podem ter os produtos da *imaginação* e da *síntese*. Desse modo, os entes criados não passam de entes *ideais*.

2º) *Rosmini* admite como *incriado* o ser das criaturas. De fato, o ser das criaturas, na opinião desse escritor, é constituído pelo *ser inicial*, e este *ser inicial* é único, simplicíssimo e eterno, porque é o próprio *ser* do *Verbo*, abstraído somente da subsistência. Ora, essa opinião, além de conter o *panteísmo*, destrói o conceito da *criação*; porque a *criação*, como dissemos, tem pôr termo o próprio *ser*, pois produz a *totalidade* da substância. Assim ensina S. Tomás: "Creatio terminatur ad *esse*, tamquam ad proprium effectum" (*De pot.*, q. 3, a. 16 ad 21). E, noutro lugar: "Cum Deus sit *ipsum esse* per suam essentiam, oportet quod *esse creatum* sit proprius effectus eius, sicut ignire est proprius effectus ignis" (*Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 1). — Coerente com esse princípio, *Rosmini* diz que — o ser das criaturas não é *produzido*, mas é *posto*, — o *ser das criaturas* não se distingue do *ser divino*, senão por causa dos *termos*, — só Deus pode criar, porque o *ser inicial*, que dá a criatura a forma de ente, é *alguma coisa* de Deus, e só Deus pode dispor do que lhe pertence (*Teos.*, v. 1, p. 369).

1 Não insistimos nesse ponto, que foi suficientemente desenvolvido, tratando da *vontade* de Deus. Deus e causa do mundo, — não *natural*, isto é, que não opera por necessidade da sua natureza, — mas *livre*, isto é, que opera pelo livre juízo da sua vontade. Por isso, não só não foi necessário que Deus criasse o mundo *desde a eternidade*, mas nem foi necessário que o criasse *no tempo*. Diz S. Tomás: "voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa: cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat. Ostensum est autem quod, absoluto loquendo, non est necesse Deum velle aliquid, nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex

89. Deus criou o mundo para a sua glória. — Deus, sendo infinitamente inteligente, devia propor-se um fim na criação do mundo. Esse fim não pode ser senão a, comunicação e por isso, a manifestação das perfeições divinas, — comunicação e manifestação, de que resulta a *glória* de Deus. Logo, Deus criou o mundo para a sua *glória*.[1]

ARTIGO II
Conservação, sua divisão e necessidade

90. Conservação. — *Conservação* é o ato da divina vontade, pelo qual as coisas, uma vez criadas, perseveram na existência. — Diz-se — ato

---

sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse" (*Sum. Th.*, p. I, q. 46, a 1). — Lembramos que, quando se diz que Deus criou o mundo *no tempo*, — não entendemos que o tempo tenha preexistido ao mundo, ou que o tempo seja a medida de toda a duração, mesmo da duração divina (o que e absurdo), — mas entendemos que Deus, imóvel na sua eternidade, que abrange e excede toda a duração temporânea, criou o mundo *com o tempo*, enquanto, criado o mundo, começou o *movimento*, de que o tempo é medida. O tempo, que se pensa ter existido antes do mundo, é *imaginário*, não real (Cf. *De pot.*, q. 3, a. 17).

1 À *glória* é o *conhecimento* claro da *bondade* de um ser, a qual é digna de louvor. Por isso, define-se: *clara notitia cum laude*. D'onde se segue que a *glória* é maior ou menor, conforme maior ou menor é a *bondade*, de que um ser é dotado, e conforme maior ou menor é o *conhecimento*, que se tem dessa bondade. A glória das criaturas é imperfeita, porque a sua bondade é finita e participada. Só a glória de Deus é infinitamente perfeita, porque só a sua bondade é essencial e infinita. — Mas, como a bondade divina só por Deus pode ser conhecida adequadamente e por isso, louvada como merece, só a glória, que Deus recebe de si mesmo, e digna de Deus. A glória, quo a criatura pode e deve dar a Deus, é sempre infinitamente inferior ao mérito; porque infinitamente deficiente é o conhecimento, que a criatura tem da bondade divina. — Ainda que infinitamente inferiores ao mérito, os nossos louvores dão ao bom Deus uma satisfação imensa e procuram a nossa alma uma felicidade eterna.

Essa proposição — que Deus criou o mundo para a *sua glória* — não é contrária a outra proposição — que Deus criou o mundo para comunicar a sua bondade. Comunicando a sua bondade, Deus entende a sua glória. Como também, dando glória a Deus, as criaturas participam da felicidade divina. Deus não quiz separar do nosso bem a sua glória, o nosso bem é a sua glória, e a sua glória e o nosso bem. Felizes as almas, que reconhecera os benefícios de Deus e Lhe tributam a homenagem da gratidão, fidelidade e da obediência!

da divina *vontade*; porque Deus não produz as operações *transeuntes* por necessidade da sua *natureza*, mas pelo *livre* arbítrio da sua *vontade*.[1]

91. Conservação positiva e negativa. — A conservação *positiva*, ou *direta*, é a que supõe e exige, da parte de Deus, um contínuo e real influxo, pelo qual as coisas, uma vez criadas, possam perseverar na existência. A *negativa*, ou *indireta*, é a que supõe e exige que Deus — não aniquile as coisas criadas, — ou afaste delas tudo o que as possa corromper.[2]

92. Deus conserva todas as coisas de um modo positivo.

a) O *ser* de todas as coisas, mesmo depois de criadas, não deixou de ser *contingente*, isto é, indiferente ou indeterminado tanto para a existência como para a não-existência; porque esse ser é recebido e limitado na essência, e não é a própria essência, mas distingue-se real mente dela. Se o ser de todas as coisas, mesmo depois de criadas, é, por si, indiferente ou indeterminado tanto para a existência como para a não-existência, não tem em si a razão suficiente da sua continuação na existência e por isso, precisa do influxo *positivo*, ou *direto*, de uma causa, que constantemente o tire da indiferença e o conserve. Essa causa, que assim conserva o ser de todas as coisas, é a mesma que o tirou do nada e que é Deus; porque o ser das coisas finitas depende sempre e exclusivamente d'Àquele, que é o *próprio Ser subsistente*. Logo, Deus conserva todas as coisas de um modo *positivo*.[3]

---

1 S. Tomás trata da *conservação* das coisas criadas — na *Sum. Th.*, p. 1. q. 104, a. 1, — na *C. Gentes*, 1. III. c. 65, — *De pot.*, q. 5, a 1.

2 Todos os filósofos admitem que Deus *conserva* as coisas criadas; mas alguns, como *Crousat, Bayle, Galluppi,* sustentam que essa conservação é apenas *negativa.* Deus, na opinião deles, conserva o mundo, *enquanto o não destrói.* Mas os escolásticos ensinam que Deus conserva o mundo de um modo *positivo,* e que por isso, as coisas não poderiam subsistir, nem por um instante, se Deus lhes subtraísse o seu influxo e o seu apoio.

3 Esse argumento costuma propor-se por diferentes modos; mas funda-se sempre sobre o mesmo *termo médio* — o caractere de *contingência* e de *participação,* que revelam todas as coisas criadas. — Todo o efeito, *enquanto tal,* depende sempre da causa, que o produziu, de modo que o efeito dura tanto, quanto dura o influxo da causa; porque a razão da existência do efeito não se encontra no próprio efeito, mas na sua causa. Assim a vida do nosso corpo, derivando da alma, depende da própria alma e dura tanto, quanto dura a união da alma com o corpo. Ora, o *ser* de todas as coisas é um *efeito* exclusivo do Deus. É um *efeito,* porque não é o ser de Deus: e por

b) Se as coisas criadas se conservassem na existência pela sua própria virtude, e não por um influxo positivo e direto do Criador, só poderiam ser *aniquiladas*, isto é, reduzidas ao nada, por um ato *positivo* da divina vontade. Ora, isto é simplesmente absurdo; porque um ato *positivo* de Deus não pode ter pôr termo o *nada*. Logo, a *aniquilação* das criaturas, que é *possível*, só pode conceber-se por um ato *negativo* de Deus, enquanto Deus lhes *subtrai* o influxo *positivo* e *direto*, que as conserva na existência. Logo, Deus conserva todas as coisas de um modo *positivo*.[1]

---

isso, é um ser contingente, participado. Sendo *contingente,* o *ser criado* deve ser sempre determinado, para a existência, pelo Ente *necessário;* e, sendo *participado,* não é a sua essência e por isso, não pode subsistir por si mesmo, mas deve subsistir por virtude do Ente, que é o próprio Ser subsistente. — S. Tomás compara a ação de Deus nas coisas criadas a ação do sol no ar. Toda a criatura, diz o Santo Doutor, refere-se a Deus, como o ar se refere ao sol, que o ilumina. Assim como o sol é luminoso por sua natureza, e o ar se torna luminoso pela participação da *luz* do sol. E não pela participação da *natureza* do sol, assim também Deus, e só Ele, é o Ser pela sua essência, porque a sua essência é o seu ser, e toda a criatura é ser por participação, porque a sua essência não é o seu ser. Por isso, assim como o ar se torna luminoso ao aparecer do sol, e se cobre de trevas ao desaparecer dele, assim também a criatura existe enquanto Deus a conserva, e deixaria do existir e voltaria para o seu nada, se Deus lhe subtraísse o influxo da sua potência (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a 1).

1 Outros argumentos, aduz S. Tomás nos lugares citados. — Agora expomos e resolvemos as principais objeções contra a nossa tese.

Obj. 1ª — Deus é mais poderoso do que todo o agente criado. Ora, o agente criado comunica ao efeito o poder de se conservar no ser, mesmo depois de cessado o ato produtor. Logo, com maior razão, Deus pode conferir às coisas criadas o poder do se conservarem no ser, sem um positivo e contínuo influxo da sua infinita energia.

Resposta. A razão, porque os efeitos do agente criado se conservam no ser, mesmo depois de cessar o ato produtor, não se deve atribuir â perfeição e eficácia do mesmo agente, mas unicamente a potência da Causa primeira, da qual o ser de todas as coisas é efeito próprio e específico. Porquanto, o agente criado não pode operar senão transformando a matéria, e por isso, o seu ato pressupõe o sujeito constituído no seu ser. Desse modo, a conservação do efeito de um agente criado no próprio ser, longe de revelar a perfeição desse agente, revela, pelo contrário, a sua imperfeição, enquanto demonstra — que o agente criado não pode, na sua operação, prescindir de um sujeito preexistente, — e que é absolutamente necessária a ação de Deus, que produza e conserve o ser das coisas. — A dificuldade teria algum valor, se o agente criado produzisse por tal modo o efeito, que, ao cessar do ato produtor, o efeito permanecesse no próprio ser, independentemente de toda a causa: ora, isto é falso. (*De pot.*, q. 5, a. 1 ad 4).

Obj. 2ª — O agente criado produz a *forma*, e por isso, o ser das coisas; porque o ser deriva da *forma*. Ora, acabado o ato do agente criado, o efeito persevera

no ser. Logo, também, acabado o ato do Criador, que é a causa do *ser* das coisas, estas perseveram no ser.

Resposta. O agente criado, como dissemos, não opera senão transformando a matéria, o a sua eficácia estende-se unicamente às coisas, que, de algum modo, dependem da matéria ou estão unidas com a matéria. Por isso, se a eficácia do agente criado chega a produzir a *forma substancial*, essa forma não a produz independentemente de todo o sujeito, como se ela fosse subsistente, mas tira-a da potência da matéria, dependentemente da matéria, e por isso, o ser, que se produz e que é próprio do composto (embora derive da forma para o composto), não depende, pelo menos exclusivamente, do agente criado, e pode permanecer e permanece, embora acabe a ação desse agente. Mas Deus é a causa total e proporcionada do ser das coisas, e por isso, esse ser não poderia continuar a existir, se Deus não lhe continuasse o influxo do seu poder.

Obj. 3ª — As substâncias *materiais* são compostas de matéria e de forma; ora, a matéria sustenta a forma, e a forma é o princípio do ser. Do mesmo modo, as substâncias *imateriais* são *naturalmente indestrutíveis*. Logo, todas as substâncias criadas continuam a existir pelos seus elementos *intrínsecos*, e não pelo ação *positiva* de Deus.

Resposta. As substâncias *materiais* são compostas de matéria e de forma. Ninguém o contesta. Mas esses elementos, sendo *contingentes* e *participados*, não podem existir por si mesmos, por virtude própria; mas exigem necessariamente o auxílio de um agente extrínseco, de uma Causa superior, que os conserve. — Diga-se o mesmo com relação às substâncias *imateriais*. Essas são *naturalmente* indestrutíveis, mas na suposição que Deus conserve os princípios essenciais, de que são compostas. Diz S. Tomás: "Quamdiu principia essentialia rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse; sed et ipsa rerum principia esse desinerent, divina actione cessante" (*De pot.*, q. 5, a. 1 ad 3).

Obj. 4ª — Todas as coisas criadas, sendo obras de Deus, são perfeitas. Ora, não seriam perfeitas, se, para a sua conservação, precisassem do influxo de um agente exterior; porque perfeito é o ente, a que nada falta. Logo, as coisas criadas não precisam do influxo divino para a sua conservação.

Resposta. Todas as coisas criadas são perfeitas — enquanto têm tudo o que convém a sua natureza, — mas não enquanto são dotadas de todas as perfeições e independentemente de Deus. Ora, uma das perfeições, que convém à natureza das coisas criadas, e que sejam conservadas por Deus, para que não voltem para o nada, d'onde foram tiradas. Escreve S. Agostinho "Creatoris potentia, et Omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul illorum cessaret species, omnisque natura concideret" (*De Gen. ad lit.*, 1. IV, c. 12). Por isso, S. Tomás responde a dificuldade com estas palavras: "Creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia, quae ad eorum perfectionem requiruntur, hoc etiam est, quod a Deo contineantur in esse" (*De pot.*, q. 5, a. 1 ad 1).

93. Deus conserva todas as coisas pela continuação do ato criador. — O ser das coisas finitas, em todos os instantes da sua duração, é o mesmo que era no primeiro instante, c por isso, para continuar na existência, exige aquela mesma força, que foi necessária para o seu começo. Ora, para o começo de todas as coisas, foi necessário o ato *criador* de Deus. Logo, para que as coisas continuem na existência, é necessária a continuação do mesmo ato. Logo, Deus conserva todas as coisas pela continuação do ato *criador*.[1]

94. Deus não aniquila alguma coisa criada. — As intenções de Deus relativamente às coisas revelam-se na própria natureza das coisas. Ora, a natureza das coisas mostra que Deus não aniquila nada do que Ele criou. Por quanto, as coisas criadas — ou são *imateriais*, — ou são *materiais*. Se são *imateriais*, são por si indestrutíveis, porque não há nelas a potência para a não-existência; se são materiais, são indestrutíveis enquanto a *matéria*, porque esta é o sujeito de toda a geração e corrupção. Logo, Deus não aniquila alguma coisa criada.[2]

---

1 O ato, pelo qual Deus conserva as coisas, não é diverso do ato, com que as criou, mas é a continuação do próprio ato criador. Essa verdade é certíssima, — não só porque em Deus não há distinção ou diversidade de atos, — mas também porque, mesmo na esfera das causas finitas, quando um efeito é conservado pela mesma causa, que o produziu, o ato, que conserva o efeito, não é realmente distinto do ato, que o produziu, mas é uma continuação do mesmo; assim o ato, com que o sol continua a iluminar o ar, não é realmente distinto do ato, com que o iluminou no primeiro instante, mas é uma continuação desse primeiro ato. Sendo uma continuação do ato criador, o ato conservador não dá às criaturas um novo ser, distinto do ser, que receberam pelo ato criador, mas conserva aquele mesmo ser, que as criaturas receberam na criação. Diz S. Tomás: "Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum solis" (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 1 ad 4). — Dissemos que o ato *conservador* não é *realmente* distinto do ato *criador*; porque *logicamente* um é distinto do outro, enquanto o ato *criador* refere-se ao *primeiro* instante da existência das coisas, e o *conservador* aos instantes *posteriores*, — o ato *criador* não supõe a existência das coisas, o que supõe o ato *conservador*. — Com razão, pois, a *conservação* chama-se uma *criação continua*, enquanto a mesma virtude infinita, que tirou do *nada* as coisas, é necessária em cada momento para as conservar na existência, — e não enquanto Deus aniquile e crie continuamente as coisas, como pensavam *Bagle, Bertaud* e outros. Sob o influxo da ação divina, as coisas perseveram no ser, sem que sejam aniquiladas em cada instante, como, sob o influxo do sol, o ar continua a ser luminoso, sem que, em cada instante, se torne escuro.

2 Deus criou as coisas, enquanto livremente lhes comunicou o ser, e conserva-as, enquanto influi nelas constantemente o ser. Por isso, assim como podia não comunicar-lhes

ARTIGO III
Concurso, sua natureza e extensão

95. Concurso. — *Concurso* é o ato, pelo qual Deus, como Causa primeira, move ou auxilia as forças *físicas* das causas segundas, e assim influi em todos os atos *naturais* dessas causas. — O *concurso*, pois, distingue-se da *conservação*. Esta refere-se à *existência* das criaturas; aquele, às *operações*.[1]

96. Espécies do concurso. — O *concurso* pode ser *imediato* ou *mediato*, *prévio* ou *simultâneo*.

a) Concurso imediato ou mediato. — É *imediato*, se Deus, como Causa primeira e universal, opera juntamente com as criaturas, causas segundas e particulares, e com elas real mente produz o mesmo efeito. — É *mediato*, se Deus influi no efeito, produzido pelas criaturas, só enquanto *conserva* nelas as faculdades operativas, de que as dotou.

---

o ser, antes que existissem, assim também pode subtrair-lhes o seu influxo, depois de existirem. Subtraindo às coisas criadas o seu influxo, Deus reduziria as coisas ao *nada*; porque, como dissemos, a redução das coisas ao *nada* só pode ser efeito de uma ação *negativa* de Deus, e não de uma ação *positiva*, que tem por termo o *ser* e não o *nada* (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 3). — Mas Deus, embora *possa* reduzir ao nada as coisas criadas, contudo é certo que não as reduzirá; e essa vontade divina revela-se nos próprios caracteres das coisas. Diz S. Tomás: "Quae facturus est Deus secundum ordinem naturalem, rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis" (*lb.*, a. 4). A potência e a bondade de Deus revelam-se mais na conservação do que na aniquilação das coisas. — O homem deve corresponder a essa bondade de Deus. Se Deus conserva em cada instante a nossa vida, é justo que em cada instante a nossa vida seja um hino de reconhecimento pelo nosso Benfeitor.

1 Falamos, como se vê, do concurso *físico,* com que Deus, como Causa primeira e Autor da natureza, move ou auxilia as forças das causas segundas, — e não do concurso *moral,* com que Deus pode determinar a causa segunda ao ato por meio de *conselhos, exortações,* etc. Esse concurso *físico* pertence a ordem *natural,* refere-se às operações *naturais* das causas segundas, e por isso, distingue-se do auxílio da *graça,* com que Deus, enquanto Autor da ordem *sobrenatural,* influi nas operações da vida *sobrenatural.* — O *concurso* costuma chamar-se também *influxo, moção, ação* de Deus nas obras das criaturas. Devemos, contudo, advertir que o vocábulo "*concurso*" aqui se toma em sentido *lato;* porque, no seu sentido *rigoroso, concurso* significa a ação de dois agentes, cada um dos quais influi no efeito, mas de uma maneira *parcial* (e por isso, esse efeito não depende *inteiramente* nem de um nem de outro), e portanto não pode significar o *influxo* de Deus nas operações das causas segunda, visto que o efeito dessas operações atribui-se *inteiramente* a Deus e *inteiramente a* causa segunda, ainda que de um modo *diverso,* como veremos.

b) Concurso prévio ou simultâneo. — É *prévio*, se Deus move e aplica as criaturas a operação, de modo que o concurso de Deus *prevê* ou *precede* a determinação das criaturas. — É *simultâneo*, se Deus não preveem, mas limita-se a *acompanhar* a operação das criaturas.[1]

97. Deus concorre imediatamente em todas as operações das criaturas.

a) Todas as operações das criaturas produzem um efeito; e esse efeito contém o *ser, determinado* e *particularizado por algumas perfeições.* Ora, se as *perfeições* que determinam e particularizam o *ser*, sendo coisas *particulares*, constituem o efeito *próprio* das causas *particulares*, que são as criaturas, o *ser*, sendo uma coisa *universal*, é o efeito *próprio* da Causa *universal*, que é Deus; porque a ordem dos efeitos deve corresponder a ordem das causas. Mas uma coisa, que está contida no efeito de uma causa *particular*, não poderia ser produzida pela causa *universal*, se a mesma causa *particular* não operasse pela virtude ou energia da causa *universal*, isto é, se a causa *universal* não concorresse *imediatamente* na operação da causa *particular*. Logo, Deus concorre *imediatamente* em todas as operações das criaturas.[2]

---

1 São as espécies *principais.* Porquanto o *concurso* pode ser também *especial* ou *geral, intrínseca* ou *extrinsecamente eficaz.* — É *especial,* se Deus para cada operação da criatura concede um determinado auxilio, — é *geral,* se Deus concede o mesmo auxilio para todas as operações. — É *intrinsecamente eficaz,* se o auxílio de Deus produz o seu efeito por si, independentemente de toda a determinação da criatura, — é *extrinsecamente eficaz*, se o auxílio de Deus não produz o seu efeito por si, mas só dependentemente da previa determinação da criatura.

2 O argumento é de S. Tomás. Eis as suas palavras: "Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est *esse*; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur *esse* est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt *quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis*, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones, quae determinant esse" (*C. Gentes*, 1. III, c. 66). — Esse argumento funda-se naquela verdade: um efeito comum e universal deve derivar de uma causa comum e universal, como do seu princípio adequado e proporcionado. Porquanto, se uma causa criada e particular pudesse produzir um efeito comum a vários entes e a própria causa, o efeito seria mais nobre do que a causa, e essa seria causa de si mesma. É por isso, que uma causa, subordinada a uma certa espécie, não pode por si produzir a própria espécie. Posto esse fundamento solidíssimo, conclui-se facilmente — que o ser, que está contido em todos os efeitos, provenientes das causas particulares, deve atribuir-se à virtude ou energia da causa

b) Todas as criaturas, quando operam, passam da potência para o ato e adquirem uma nova perfeição. Ora, nenhum ente pode passar da potência para o ato, nem adquirir nova perfeição, sem o concurso de outro ente, que esteja em ato e possua essa perfeição. Logo, as criaturas, quando operam, precisam do concurso de um ente, que esteja em ato, para que possa determinar a potencialidade delas, e que possua imensas perfeições, para que as possa comunicar aos que não as têm. Esse ente, em última análise, é Deus; porque só Ele é superior a todas as criaturas, e é ato puríssimo e infinitamente perfeito. Logo, Deus concorre *imediatamente* em todas as operações das criaturas.[1]

---

universal, — que as causas particulares operam pela virtude ou energia da própria causa universal, — e que por isso, Deus concorre imediatamente em todas as operações das criaturas. É o que diz *S. Tomás* em poucas palavras: "Universaliores effectus oportet reducere in universaliores et priores causas. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus" (*Sum. Th.*, p. 1, q. 45, a. 3).

1 Estes e outros argumentos encontram-se em S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 5, — *c. Gentes*, l. III, c. 66, 67, — *De pot.*, q. 3, a. 7). Ainda que apresentados sob vários aspectos, todos esses argumentos reduzem-se a este: Deus é o ente *por essência* (cuja essência é o seu ser) e por isso, de Deus deve derivar todo o ente *participado*. Ora, toda a operação da criatura é uma realidade *participada*, é um novo e limitado grau de entidade. Logo, toda a operação da criatura deve derivar de Deus, como uma imperfeita participação da realidade infinita. Mas não poderia essa operação derivar de Deus, se Deus não concorresse *imediatamente* na operação da criatura. Logo, Deus concorre *imediatamente* em toda a operação da criatura. — É, pois, necessário admitir, contra *Durando* e outros poucos, que Deus, além do concurso *mediato*, enquanto concede ás criaturas e lhes conserva a faculdade ou energia de operar, presta também um concurso *imediato*, enquanto aplica essa faculdade ou energia a operação e enquanto toda a energia criada opera pela própria energia incriada. — De resto, o concurso *imediato* é um corolário da conservação *positiva*. Por quanto, se todo o ente finito e participado depende, na *continuação* da sua existência, de um concurso *positivo* de Deus, também deve depender do mesmo concurso *positivo* ou *imediato* de Deus no seu *começo*; porque, sendo a *continuação* na existência uma *extensão do próprio começo*, a energia que *conserva* o ser das coisas é a mesma que *produziu*. Logo, Deus produz todo o ente finito e participado. E como o efeito da operação das criaturas é um ente finito, deve concluir-se que Deus concorre em todas as operações das criaturas.

Demonstrada a *existência* do *concurso imediato* de Deus em todas as operações das criaturas, devemos fazer algumas considerações, que esclarecem a *natureza* e a *condição* desse concurso.

I. Não há nada na operação e no efeito da criatura, que não derive total e imediatamente de Deus. Na verdade, se houvesse nessa operação e nesse efeito

alguma coisa, que não derivasse *imediatamente* de Deus, o concurso de Deus seria *mediato*. — D'onde se segue que a mesma única e indivisível operação da criatura procede *inteiramente* e *imediatamente* de Deus. Assim como uma e a mesma é a operação da causa instrumental e da causa principal, e não pode determinar-se uma parte da operação, que seja produzida unicamente pela causa instrumental sem o influxo da principal; assim também toda a operação das criaturas deriva da energia natural delas e da energia da Causa primeira, e não há uma parte só dessa operação que possa atribuir-se exclusivamente às causas segundas. Deus, pois, e a criatura são causas *totais*, cada uma na sua ordem. Diz S. Tomás: "Patet quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi *partim* a Deo et *partim* a naturali agente fiat, sed *totus* ab *utroque* secundum *alium modum*; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus" (*C. Gentes*, l. III, c. 70). E noutro lugar: "In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam" (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 3). E noutro: "Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil probibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente" (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 5 ad 2).

II. A ação das criaturas é necessária — não pela insuficiência da energia de Deus, — mas pela imensidade da sua bondade. Por quanto, Deus teria podido produzir, só por si, o efeito *todo*, não só enquanto ao elemento universal, que é o ser, mas também enquanto aos elementos particulares, que *determinam* o ser. Todavia, sendo infinitamente bom, quiz comunicar às criaturas a própria semelhança, pela qual não só fossem boas, mas pudessem, operando, comunicar aos outros a bondade. Mas, como a criatura não pode ter uma perfeita semelhança com o Criador, nem a energia participada igualar a energia infinita, segue-se — que a criatura, operando, não pode atingir o efeito *universal*, que é próprio da energia infinita e que é o *ser*, — e que por isso, na produção de um efeito, que contem esse ser, a mesma criatura precisa do concurso *imediato* de Deus, isto é, não pode ela operar senão pela energia mesma de Deus. Diz S. Tomás: "Neque est superfluum, si Deus por se ipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. His enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur... Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet" (*C. Gentes*, l. III, c. 70)... "Creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, in quantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina" (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 10).

III. Toda a causa criada, *ainda que seja completa na sua ordem*, contudo, absolutamente falando, é por si incompleta e insuficiente para a produção de todo e qualquer

efeito. Na verdade, se a causa segunda não pode operar sem o concurso *imediato* da Causa primeira, é claro que ela é incompleta e insuficiente com relação ao efeito; visto que uma causa absolutamente completa e adequada pode só por si produzir o efeito. Portanto a operação da criatura, que é também a operação de Deus, deve conceber-se como uma entidade, dotada de uma dúplice relação de dependência, — uma com a própria causa criada, e outra com a Causa primeira e universal, porque de uma e de outra depende de um modo indivisível. — Dissemos que *a causa criada pode ser completa na sua ordem*; porque, entre essas causas, há umas que podem operar sem o auxílio de outra causa criada e por isso, são completas na sua ordem, ao passo outras, para operarem, precisam do auxílio de outra causa e por isso, são incompletas e parciais mesmo na ordem de causas segundas. — Advirta-se que essa *insuficiência* das causas segundas não significa que as suas faculdades operativas sejam *imperfeitas*. Essas faculdades são perfeitas, muito perfeitas, mas *na sua ordem*, e a ordem delas exige que os seus atos sejam exercidos dependentemente da Causa primeira. Assim como Deus, quando produz as coisas, não pode fazer com que as coisas existam independentemente d'Ele, assim também, quando concede ás criaturas as faculdades operativas, não pode fazer com quo essas faculdades, embora perfeitas, se exercem independentemente d'Ele; porque Deus não pode fazer com que o ser participado seja ser por essência. (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 5).

IV. O efeito depende mais da Causa primeira do que da causa segunda. Na verdade, a causa segunda, sendo efeito da Causa primeira, recebe da Causa primeira a própria substância. Recebendo da Causa primeira a substância, a causa segunda recebe dela também a potência ou energia operativa; porque a potência é uma consequência da substância. Logo, se a causa segunda produz, pela sua potência, um determinado efeito, essa causalidade deriva da Causa primeira. Portanto, a razão de causa, com relação a um certo efeito, compete mais a Causa primeira, do que a causa segunda, e por isso, o efeito depende mais daquela do que desta. (S. Th., *De causis*, l. I, par. 6). — Além disso, enquanto a energia da criatura não pode estender-se até a produção da matéria ou do sujeito, porque a sua atividade pressupõe sempre a matéria ou o sujeito, a energia de Deus estende-se até a matéria, criando-a, e assim o efeito procede de Deus segundo *toda* a sua física entidade. (*De pot.*, q. 3, a. 4. 7). — Daí se segue que toda a operação da causa segunda se funda necessariamente na operação da Causa primeira, não só porque a criatura não pode operar sem o concurso divino, mas também porque toda a operação da criatura pressupõe o sujeito ou a matéria, criada por Deus. (*De pot.*, q. 3, a. 4).

V. As causas segundas são para a Causa primeira, como o instrumento é para o agente principal. É a opinião de S. Tomás e de muitos outros. Por quanto, assim como o instrumento depende, na sua operação, do agente principal, nem pode operar senão pela força do mesmo agente, de modo que é uma causa essencialmente deficiente e imperfeita com relação ao efeito; assim também as causas segundas não podem operar sem o concurso da Causa primeira. — Assim como una é a ação do agente principal e do instrumento e uno é o efeito; assim também una é ação e uno é o efeito da Causa primeira e da causa segunda. — Assim como o instrumento não produz o efeito, se

98. Deus concorre imediatamente em todas as operações da vontade humana.

a) A volição atual é uma realidade mais nobre e mais perfeita do que a própria faculdade volitiva; porque o ato é mais perfeito do que a potência. Ora, nenhuma realidade, nenhuma perfeição podem encontrar-se nas criaturas, que não derive de Deus, fonte de toda a perfeição e causa universal de toda a realidade participada. Logo, Deus é a causa — não só da vontade, que é o princípio próximo do ato volitivo, — mas também, do ato volitivo, e por isso, concorre *imediatamente* em todas as operações da vontade humana.[1]

b) Deus por tal modo confere a todos os agentes finitos, quer naturais quer voluntários, a faculdade ou potência de operar, que nenhum deles pode servir-se dessa faculdade, se não é determinado ou estimulado pela virtude ou energia do próprio Criador; porque todo o agente potencial e por participação, como é o agente finito, não pode operar senão pela virtude ou energia do agente, que é ato e opera pela sua essência. Ora, o ente, cuja virtude ou energia determina o ato de

não for aplicado e movido pelo agente principal; assim também a causa segunda não produz o efeito, se não for aplicada e movida pela Causa primeira. — Assim como o agente principal se serve de instrumentos diversos, conforme a variedade dos atos e dos efeitos; assim também Deus se serve de muitas e diversas causas segundas para a produção de muitos e diversos efeitos. — Todavia, as criaturas são *instrumentos* — não num sentido *rigoroso*, mas só num sentido *analógico* ou *metafórico*. Por quanto, o instrumento não torna o efeito semelhante a si mesmo, mas ao agente principal, porque o instrumento não opera por virtude ou energia própria, mas por virtude do agente principal, que, operando pela própria virtude e forma, transfunde no efeito essa forma, e portanto a própria semelhança; ao passo que as causas segundas, embora operem sob o influxo de Deus, tornam o efeito semelhante a si mesmas, e não a Deus, porque operam pela própria forma. Além disso, o instrumento opera por virtude do agente principal, sem receber deste um princípio *intrínseco* do seu movimento; ao passo que as causas segundas são dotadas de um princípio *intrínseco* do seu movimento, e algumas são por tal maneira movidas por Deus, que conservam o domínio dos próprios atos, a liberdade dos seus movimentos. (*De verit.* q. 24, a. 1 ad 5).

1 É necessário distinguir, sempre *da parte do efeito*, uma ação divina que tem por termo a *nossa vontade*, e uma outra ação que tem por termo o *ato volitivo*. A primeira por tal modo produz e conserva a nossa faculdade volitiva, que a criatura não coopera com a ação divina, que lhe confere tal faculdade. A segunda, pelo contrário, produz por tal modo na nossa vontade o ato volitivo, que a mesma vontade coopera com a ação divina como verdadeira causa, embora *particular*, que não pode operar, senão em virtude da causa *universal*. (*De pot.*, q. 3, a. 7. ad 7).

um agente, quer natural quer voluntário, é causa não só da faculdade operativa, mas também do próprio ato desse agente. Logo, Deus não só é causa da nossa vontade, mas também do nosso ato volitivo, e por isso, concorre *imediatamente* em todas as operações da vontade humana.[1]

1 É o argumento de S. Tomás, na Sum. *Contra Gentes*, l. III, c. 89, n. 4. — Como nas operações de todas as criaturas, Deus influi nas operações da vontade humana por diferentes modos. Primeiramente, Deus, enquanto primeiro motor imóvel e causa universal de todas as coisas, move a nossa vontade — *necessariamente* para o bem *universal*, como para o objeto proporcionado dessa faculdade e *contingentemente* para os bens *particulares*, que não têm um nexo necessário com o bem universal; porque a inclinação natural de uma faculdade para um termo não pode provir senão da Causa, de que deriva essa faculdade (*Sum. Th.*, 1-2, q. 9, a. 6). Deus, portanto, move a nossa vontade, enquanto nos dou uma certa *forma*, de que derivam certas faculdades e tendências. — Em segundo lugar, Deus move a nossa vontade enquanto ao *objeto*. Com efeito, a vontade é movida pelo *bem*, e de um modo *necessário* ou *contingente*, conforme o bem é *universal* ou *particular*. Ora, Deus é o bom *universal*, e todo o bem *particular* não podo mover à vontade senão enquanto é uma participação da bondade divina, a qual é o último fim do homem, como é o seu primeiro princípio. Deus, portanto, move a vontade humana enquanto essa tende para o objeto, que é o *bem*. (*De malo*, q. 6, a. um., — *Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 4). — Finalmente, Deus move a nossa vontade, enquanto influi para que a vontade *queira atualmente*, e assim é princípio eficiente do *ato volitivo*. E, como Deus não corrompe mas conserva a natureza criada por Ele, segue-se que a ação divina move *diversamente* para a operação os agentes *naturais* e os agentes *livres*. Move os agentes *naturais* enquanto lhes comunica a energia necessária para atuarem nos outros seres; move os agentes *livres* enquanto lhes comunica a energia necessária para se determinarem ao movimento e para se moverem de modo, que sejam senhores dos seus atos. Por isso, o influxo divino, embora, considerado no seu *princípio*, seja um e o mesmo (porque a ação de Deus é a sua essência), — contudo, considerado no seu *termo*, que é a criatura, é multíplice e diverso, enquanto Deus influi nas causas segundas por um modo proporcionado a natureza delas. Diz S. Tomás: "Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet *secundum eorum conditionem*; ita quod ex *causis necessariis* per motionem divinam sequantur *effectus ex necessitate*, ex *causis* autem *contingentibus* sequantur *effectus contingentes*. Quia igitur voluntas est activum principium *non determinatum ad unum*, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius *contingens* et *non necessarius*, nisi in his ad quae *naturaliter* movetur" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 10, a. 4). — É claro que Deus concorre *imediatamente* nas operações da nossa vontade enquanto é o princípio *eficiente* do ato volitivo.

Para a inteligência dessa verdade e para a solução das objecções, devemos fazer as advertências seguintes:

I. A nossa vontade não pode ser coagida; já o provamos. O ato elicito da vontade escapa a todo o movimento *violento*. O movimento de um ente é *violento*, quando esse ente é determinado ao movimento por um princípio *extrínseco*, que não só não comunica

ao ente nenhuma inclinação *natural*, mas contraria essa inclinação. Deus, porém, sendo o Autor de todas as naturezas, confere a todas a inclinação conveniente e move-as por tal modo, que o movimento está em perfeita harmonia com as inclinações delas. Por isso, o movimento, porque Deus atua nos entes criados, não é violento, mas é *natural*, isto é, proporcionado a natureza de cada um. Diz S. Tomás: "Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, *quod ipsi dat propriam inclinationem*, non dicitur cogi... Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam; quia dat ei eius propriam inclinationem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 4 ad 1). — Advertimos que o movimento, que Deus imprime na nossa vontade, é e diz-se *natural*, — não enquanto a vontade seja por isso, obrigada a operar *necessariamente*, — mas enquanto esse movimento é proporcionado a *natureza* da vontade, aquele exige que Deus a mova e a mova de modo que lhe conserve a liberdade dos seus atos.

II. O movimento de um ente vivo deriva de um princípio intrínseco, e, se esse ente é dotado de vontade, é indeterminado, enquanto aos atos voluntários, tanto para uma coisa como para outra. Mas, se o ente vivo é causa *segunda*, isto é, se é vivo por participação e não por essência, então não só não exclui, mas exige a ação de um extrínseco princípio superior, que é Deus; e como recebeu de Deus, — Causa primeira e universal, vida por essência e ato puríssimo, — o ser e a potência operativa, assim também deve receber *atualmente* d'Ele a energia necessária para realizar a sua operação. Portanto o fato de um ser vivo se mover a si mesmo e, se é livre, de se determinar a si mesmo para uma coisa ou para outra, não exclui o influxo da Causa primeira, que é o princípio universal de toda a perfeição o entidade participada, e que faz com que o ser vivo e livre se mova a si mesmo e se mova livremente. Diz S. Tomás: "Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, *a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet*; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii" (*De malo*, q. 3, a. 2 ad 4).

III. Quando um ente é movido por outro e não se move de modo algum por ei mesmo, então aquele movimento não é imputável ao mesmo ente; porque, para um ato ser imputável, é preciso que o agente tenha o poder de se determinar a si mesmo, isto é, é preciso que seja livre. Pelo contrário, se o ente, que é movido por Deus, é livre, então o seu ato é imputável. — Aqui advertimos que a Causa primeira e universal comunica ás causas segundas e particulares, dotadas de liberdade, toda a perfeição, que se encontra no ato, e não a deformidade ou imperfeição; de modo que toda a perfeição do ato deve atribuir-se a Causa primeira como ao agente primário, que influi no efeito mais eficazmente do que o agente secundário, e toda a imperfeição ou todo o defeito deve atribuir-se a causa segunda, que pode faltar e desviar-se do reto caminho. Diz S. Tomás: "Quia causa prima magis influit ia effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est ia effectu, *principaliter* reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est ia causam secundam, quae non ita efficaciter operatur, sicut causa prima" (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 15).

IV. A Causa primeira e universal, assim como produziu todas as coisas pela inteligência e pela vontade, assim também pela inteligência e pela vontade as governa e lhes concede tudo o que lhes é necessário para operarem atualmente conforme a

99. O concurso de Deus é também prévio às operações das criaturas.

a) As criaturas, como dissemos, não podem por si mesmas passar da potência para o ato, mas devem ser reduzidas ao ato por Deus, enquanto Deus influi na potencialidade das causas segundas e as tira da indiferença. Ora, esse influxo não pode deixar de ser prévio ou anterior, na ordem da natureza e da causalidade, às operações das criaturas; porque o ato do motor deve ser prévio ao ato do móvel. Logo, o concurso de Deus é também *prévio* às operações das criaturas.

b) Se o concurso de Deus nas operações das criaturas é exclusivamente *simultâneo*, e não é também *prévio*, a *determinação* dessas operações é independente de Deus, e por isso, não é Deus quem determina o ato da criatura, mas, pelo contrário, é a criatura que determina o concurso de Deus. Ora, essas consequências são falsas; porque não pode haver, no mundo, a mais simples entidade, que escape á universal causalidade de Deus, e porque a criatura, não podendo produzir ato algum sem o concurso de Deus, não pode determinar esse concurso. Logo, o concurso de Deus é também *prévio* às operações das criaturas.[1]

---

natureza e a condição de cada uma. Por isso, Deus não só não impõe a necessidade a nossa vontade, que é um princípio ativo, indiferente para muitas coisas, mas atua por tal modo nessa faculdade, que ela possa determinar-se mais para uma do que para outra coisa. A moção divina acomoda-se a índole do agente criado. Diz S. Tomás: "Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 10, a. 4 ad 1).

V. A vontade humana tem o domínio dos seus atos. Esse domínio — se exclui todo o influxo de uma causa exterior, que determine necessariamente a vontade a praticar um certo ato, — não exclui o influxo da Causa primeira, que não só não determina necessariamente o ato, mas faz com que o próprio ato seja livre. Diz *S. Tomás*: "Voluntas dicitur babere dominium sui actus non por exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis" (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 13; — Cf. *c. Gentes*, I, 68).

1 O concurso de Deus nas operações das criaturas pode ser, como dissemos, *prévio* ou *simultâneo*. — É *prévio*, quando precede, pelo menos na ordem da natureza e da causalidade, a operação do agente, ao qual se presta, e por isso, é recebido na potencialidade, ou faculdade, do próprio agente, e a determina para o ato. Tal é concurso, ou influxo, do escultor, quando aplica o cinzel e o move para reproduzir no

mármore uma determinada imagem. — É *simultâneo*, quando não precede a operação do agente nem é recebido na potencialidade deste, mas é apenas colateral, paralelo e extrínseco a própria operação do agente, e é recebido meio da ação do cinzel, o efeito próprio, que é *reproduzir a imagem*; e, desse modo, o escultor e o cinzel são causa do mesmo efeito, embora numa ordem diferente.

Dada essa explicação, perguntamos: Deverá admitir-se o concurso *prévio* de Deus nas operações das criaturas, ou bastará o concurso exclusivamente *simultâneo*? — A essa pergunta têm respondido duas celebres escolas: a dos *tomistas* e a dos *molinistas*, sustentando quela o concurso *prévio*, e esta o exclusivamente *simultâneo*. — Não temos a presunção de dar uma solução definitiva a esta controvérsia, que tem apaixonado tontos sábios, sobretudo nos séculos XVI e XVII. Limitamo-nos a expor, com muita serenidade e imparcialidade, as teorias dessa s duas escolas, citando os argumentos, em que se firmam, e as objeções, com que os adversários se combatem.

A) *Teoria do concurso simultâneo*. — Foi um Jesuíta espanhol, *Luiz Molina*, quem propôs essa teoria. Diz assim: "A ação de Deus e a ação da criatura podem comparar-se a ação de dois homens, que puxam uma barca. O movimento todo deriva de um e de outro, embora nenhum dos dois seja a causa total dele" (*Concord.*, q. 14, a. 13, dis. 26). Todavia, a ação de Deus e a ação da criatura não são duas ações distintas. A ação é uma só, produzida contemporaneamente por duas causas *parciais*, que, unidas, formam uma causa *completa*.

Como se vê, nessa teoria, Deus não opera *na* criatura, mas *com* a criatura; não é *motor*, é *cooperador*; não *dirige* o ato da criatura, limita-se a *acompanhá-lo*; não é a causa *primeira* do ato, mas *concorre* para ele de um modo *paralelo*; não dá às causas segundas o impulso ao ato, mas dá, em união com elas, o ser ao efeito; não é o senhor absoluto dos agentes criados, é o servo sempre pronto a prestar-lhes auxílio. Eis o fraco da teoria: dizem os adversários. — Porquanto, se Deus e a criatura não são agentes *subordinados*, mas apenas *unidos* ou *associados*, sem que um dependa de outro, a ação da criatura escapa á causalidade divina e não se poderá dizer que toda a entidade, a qual se encontra na criatura, deriva de Deus. — Há mais: a ação de Deus subordina-se, nessa teoria, a ação da criatura. Com efeito, o concurso de Deus, que se supõe indiferente para este ou aquele ato, recebe da criatura a própria determinação, sem a qual Deus não poderia operar. Diz *Molina*: "Para nós o concurso divino não determina a vontade ao consenso. Pelo contrário, é o influxo particular do livre arbítrio, que determina o concurso divino ao ato, enquanto a vontade se resolve a querer ou a não querer, a querer isto e não aquilo" (*Concord.*, q. 23, a. 4 e 5, dis. 1). Deus, pois, para operar, deve esperar que o homem o determine para este ou aquele ato. Mas, como poderá a criatura determinar o concurso divino, se nada podo ela operar sem esse concurso? Desse modo, a liberdade humana, que se pretende salvar, está reduzida a impotência.

Em vista dessas dificuldades, alguns sequazes de *Molina* abandonaram a teoria do concurso *simultâneo*, embora lhe conservassem o nome, e apresentaram uma teoria, que pode chamar-se — a teoria da *premoção indeterminada*. À comparação de dois homens, que puxam uma barca, substituíram a de um navio impelido pelo vento

para um porto indeterminado. no *efeito*, que, desse modo, se atribui *parcialmente* a um e outro agente. Tal é o concurso, que um cavalo dá a outro na tração de um carro; porque um cavalo não influi na causalidade do outro, e o movimento do carro não se atribui *totalmente*, mas só *parcialmente* a um e ao outro. — Advertimos que o concurso *prévio* não exclui o *simultâneo*; este pode ser uma *continuação* daquele. Assim, o escultor aplica o cinzel ao mármore, continua a própria ação previa e primitiva com a ação do instrumento; e, enquanto o cinzel produz com a sua ação o efeito próprio, que é *cortar*, o escultor também produz, por seu raciocínio é o seguinte. O vento impele o navio, por exemplo, para o levante, mas não determina o porto. Este é determinado pelo piloto, que governa e dirige o navio. Ora, o vento é a imagem da moção divina, que preveem a ação das criaturas e as move para um termo geral; o piloto é a vontade livre, que determina este ou aquele ato. Fundam essa teoria na autoridade de S. Tomás, quando diz — que Deus, como motor universal, move a vontade do homem para o objeto universal da vontade, que é o bem, — e que o homem, pela razão, se determina para este ou aquele bem particular, verdadeiro ou aparente (*Sum. Th.*, 1-2, q. 9, a. 6 ad 3; *De pot.*, q. 1, a. 4 ad 3).

A teoria da *premoção indeterminada* é superior à do *concurso simultâneo*. Admitindo uma premoção da nossa vontade pela ação divina, ela explica a passagem daquela faculdade da potência para o ato. Todavia, nem essa teoria reconhece uma *total* dependência do ato da criatura com relação ao ato de Deus. O vento explica o movimento do navio, mas não a sua direção: essa depende exclusivamente do piloto. Do mesmo modo, se o movimento da vontade humana para o bem em geral depende da moção divina, a *direção* desse movimento para este ou aquele bem em particular depende da própria vontade. Portanto admite-se uma realidade positiva, uma verdadeira perfeição (tal é essa direção), que escapa á causalidade divina, que não deriva da fonte de todo o bem e de toda a perfeição. — Além disso, também essa teoria admite que o concurso divino, indeterminado por si mesmo, é determinado e especificado pela ativa influência do livre arbítrio humano. Mas como poderá a criatura determinar e especificar com o seu ato o concurso divino, se ela precisa do concurso divino para praticar todo e qualquer ato? — Por essas e outras razões, muitos filósofos e teólogos aceitam a teoria dos *tomistas*.

B) *Teoria do concurso prévio*. — Essa teoria é mais sintética e grandiosa. Deus é o motor primeiro e universal, e nada podo escapar a sua ação e causalidade soberana. Diz S. Tomás: "Quantumcumque natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actura precedere, nisi moveatur a Deo" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 109, a. 1). — "Deus comparatur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia" (*C. Gent.*, III, 100). Deus não move, como movem as causas segundas, por um modo exterior e violento; a sua moção realiza-se no íntimo dos seres, e adapta-se a natureza e às disposições de cada um. Diz o mesmo Angélico: "Deus cuilibet agenti adest interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet" (*Comp. Th.*, c. 120). Por isso, a moção divina, longe de ser determinada e especificada pelo concurso ativo das criaturas, determina-se e especifica-se por si mesma, conforme a natureza e as disposições do ser, em que é recebida, fazendo com que o ser necessário produza

um ato necessário e o ser livre um ato livre. Na eficácia universal e transcendente da causalidade divina encontra-se a razão suficiente de todos os atos das criaturas, mesmo dos atos livres. Assim como, enquanto é o Ser primeiro, Deus influi continuamente em todas as coisas o ser, que é a última atualidade na linha do *ser*, e por este influxo físico e proveniente confere a existência, assim também, enquanto é a Causa primeira, Ele influi em todos os agentes o *ato*, que é a última atualidade na linha da ação, e aplica ativamente as faculdades operativas aos seus termos conaturais. Por isso, Deus não é apenas o *companheiro* dos agentes finitos; é o *senhor* e *moderador*, que se serve deles, como de instrumentos, para a execução das obras da sua providência; é a Causa primeira, que atua imediatamente, não nos efeitos, mas nas causas segundas, infundindo-lhes força ou vigor, completando-as e aplicando-as ao ato; é o agente universal, cuja influência abrange a natureza inteira, todos os agentes de cada espécie, todas as energias de cada agente. — Essa influência da Causa primeira, que determina e aplica ao ato as causas segundas, é chamada *premoção física*. É uma *premoção*, porque a moção da Causa primeira *precede*, pela sua natureza e causalidade, o ato das causas segundas, — e é uma premoção *física*, porque é o ato de uma Causa eficiente, que move e aplica ativamente a causa segunda ao ato conatural. A *premoção* chama-se também *predeterminação*, no mesmo sentido e pelo mesmo motivo.

Os *tomistas* provam a sua teoria com muitos argumentos, baseados nos princípios do Angélico Doutor. Expomos os principais.

a) Deus é o primeiro motor. As criaturas não podem operar senão enquanto são movidas e aplicadas por Deus; não só porque toda a passagem da potência para o ato deve ter e tem a sua razão suficiente na Causa primeira, mas também porque um motor segundo deve ser necessariamente movido pelo motor primeiro. Essa moção de Deus — é *física*, porque deriva d'Ele, como da primeira Causa eficiente, e influi fisicamente em todas as criaturas, — e é *proveniente*, isto é, anterior ao ato da criatura, porque a moção do motor precede, na ordem da natureza e da causalidade, a moção do movei: "*Motio moventis praecedit motum mobilis, ratione et causa*" (*C. Gent.*, III, 149). Ora, uma moção física e preveniente é uma *premoção física*. Logo, deve admitir-se esta *premoção*. — Acrescente-se que, se a causa segunda não é aplicada ao ato por uma moção atual e preveniente, mas só recebe de Deus o auxílio de um concurso *simultâneo*, nem ela nem o seu efeito dependem de Deus, como da Causa verdadeiramente primeira. Uma causa não é nem pode dizer-se *primeira* com relação a outra, se não enquanto influi atualmente nela.

b) As causas segundas podem operar e influir no efeito, mas não operam e não influem sempre, e, quando operam, passam da potência para o ato. Este ato, ou este influxo atual, é uma entidade, uma perfeição, distinta da potência. Sendo uma entidade, uma perfeição, o ato da criatura deve derivar de Deus, fonte única de toda a entidade e perfeição. Mas Deus não comunica às causas segundas o poder de influir atualmente no efeito, senão enquanto Ele exerce nessas causas um influxo próprio. Esse influxo divino deve preceder naturalmente o influxo das criaturas, como a causa precede o efeito, e por isso, é uma verdadeira *premoção física*. — Nem se diga que o influxo atual, que as causas segundas exercem no efeito, deriva de Deus, enquanto

Deus concedeu a essas causas as faculdades, de que o influxo deriva. Porquanto, Deus, dando às causas segundas as faculdades ou energias operativas, deu-lhes o *poder* de operar, mas não lhes deu o *exercício*, o *influxo atual* desse poder. Quer Ele que, em relação a esse *exercício*, a causa segunda dependa da Causa primeira, como o ser segundo depende do Ser primeiro.

c) É certo que uma grande parte das causas criadas são por si indiferentes e contingentes, como são os seres dotados de liberdade. Ora, uma causa indiferente e contingente, que pode produzir vários atos mas que por si não é determinada para nenhum deles, ficará sempre no seu estado de potencialidade e não produzirá ato algum, se não for determinada. Essa determinação — não pode provir da própria *causa*, que é por si indiferente, — nem do *ato*, que é um efeito, e um efeito não pode determinar a causa, — nem do *objeto*, porque este, quando se refere a uma causa *livre*, exerce uma moção moral e não física, deixa a causa na sua indiferença, e, se *especifica* o ato, não determina o *exercício* desse ato. Logo, a determinação não pode provir, em última análise, senão da Causa primeira por uma moção anterior ao ato da causa segunda, isto é, por uma *premoção física*. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 9, a. 4).

d) Em todas as faculdades operativas devemos distinguir dois estados — um *habitual* e outro *atual*. Encontra-se a faculdade no estado *habitual*, ou em *ato primeiro*, quando *pode* ou é *capaz* de operar, mas atualmente não opera; — encontra-se no estado *atual*, ou em *ato segundo*, quando *atualmente* opera. Logo, uma faculdade operativa, para que possa atualmente operar, deve passar do estado habitual para o atual, do ato primeiro para o segundo. Mas não pode passar por si mesma, pela própria energia ; porque está em potência para o ato, e um ente em potência só pode ser movido por um ente em ato, e porque o estado habitual é menos perfeito que o atual, e nenhum ente pode dar a si mesmo uma perfeição superior à que possui. Logo, a faculdade deve passar da potência para o ato pela energia de um motor, que seja ato puríssimo, porque só este pode dar às forças criadas a última atualidade. Diz S. Tomás: "Omne quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 9, a. 4). — "Oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu" (l. c., a. 1). Esse motor, que completa as faculdades das causas segundas e que é ato puríssimo, é o primeiro agente, é Deus. Diz o mesmo S. Doutor: "Complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi" (*C. Gent.*, III, 66). Esse complemento, essa última atualidade é comunicada por Deus por uma moção *transitória*, que só n'Ele tem uma existência fixa (*De pot.*, q. 3, a. 7). Tal moção *transitória* não pode ser um concurso *simultâneo*; porque o concurso *simultâneo* supõe o agente no estado *atual*, e não no *habitual*; logo, deve ser *prévia*, deve ser uma *premoção*.

c) Os defensores do *concurso prévio* apelam também para a autoridade do *Catecismo do Concilio de Trento*, que diz: "Non solum Deus universa quae sunt providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam *quae moventur et agunt aliquid*, intima virtute, ad motum atque operationem ita *impellit*, ut, quamvis causaram secundarum efficientiam *non impediat, praeveniat* tamen; cum eius occultissima vis ad singula pertineat, et, quemadmodum Sapiens testatur (*Sap.* VIII, 1), *attingat a fine usque ad*

100. O concurso prévio de Deus deixa intacta a liberdade da vontade humana. — Sendo o homem causa segunda, como o é todo e qualquer agente criado, para que a liberdade da sua vontade fique intacta, não se requer que a vontade não seja movida de modo algum

---

finem fortiter et omnia disponat suaviter" (P. I, in I art. Symb., n. 22). — Trata-se — de *premoção*, porque Deus *impele* ao ato e *preveem* a eficiência das causas segundas, — e de premoção *física*, e não de premoção *moral*, porque o *Catecismo* fala de uma *moção* comum a *todos* os agentes, e do uma moção que deriva da onipotência divina e consiste numa *virtude oculta* ou *energia íntima*, ora, a premoção *moral* — não é *comum* a *todos* os agentes (porque só convém aos agentes *livres*), — não é atributo próprio da onipotência divina, porque o anjo e o homem podem mover moralmente a nossa vontade, — nem é uma energia oculta ou intima, como é evidente. — Os *tomistas* aduzem a autoridade do *Catecismo*, não para elevarem a *premoção física* a um artigo de Fé, mas para mostrarem a solidez da sua teoria, recebida o considerada pela Igreja como a melhor explicação da onipotência divina o para refutarem os que disseram que a *premoção física* tinha sido condem Dada no Concilio de Trento.

Os defensores do concurso exclusivamente *simultâneo* aduzem vários trechos de *S. Tomás*, com que pretendem demonstrar que o Angélico Doutor é contrário a *premoção física*. — Os *tomistas* respondem que esses trechos, retamente interpretados, nada provam contra a *premoção*, e, para essa reta interpretação, apresentam os seguintes critérios: — 1º) Quando S. Tomás afirma que Deus *não predetermina* os nossos atos livres, ou que os atos da nossa vontade *não derivam* de um princípio externo *determinante*, o S. Doutor refere-se â predeterminação *natural*, que impõe ás coisas um certo e determinado modo de operar e exclui toda e qualquer liberdade de escolha, mas não exclui a predeterminação própria de um ser livre, que livremente é aplicado ao seu ato (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 32, a. 1 ad 1). — 2º) Quando S. Tomás diz que *a nossa vontade se move a si mesma, que se determino, e é senhora dos seus atos*, etc., atribui à vontade o que é próprio dela, como *agente próximo*, mas não exclui, antes supõe e exige a moção e a aplicação do *primeiro agente* (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 1 ad 3). — 3º) Quando S. Tomás ensina que Deus movo a vontade, sem deixar nela impressão alguma, não excluo com isso a moção divina, mas apenas um novo estado habitual, uma nova qualidade permanente: porque, quando Deus influi o vigor, a energia na criatura, para ela operar atualmente, a ação divina na criatura é *transitória*, e por isso, não produz um novo estado ou uma nova qualidade (*De pot.*, q. 3, a. 7; — De verit, q. 22, a. 8). — 4º) Quando S. Tomás sustenta que Deus move a vontade para o bem *universal* e que a própria vontade se move por si mesma para este ou aquele bem *particular*, refere-se o S. Doutor aquela *primitiva moção especial*, pela qual Deus imprime na vontade humana uma tendência *necessária* para o bem *universal*, para a *felicidade*, mas não exclui a divina moção *geral*, que dá a nossa vontade e a todos os agentes o vigor, a energia indispensável para o exercício do ato; porque ensina expressamente, em vários lugares das suas obras, que *todo* o ato da nossa vontade deriva — não só da própria vontade, como do agente *imediato*, — mas também, e sobretudo, de Deus, como do primeiro agente (*Sum. Th.*, 1-2, q. 109, a. 1: — *De verit.*, q. 22, a. 8).

pela Causa primeira, mas requer-se e basta que essa moção não tire a vontade a sua indiferença, o domínio de seus atos. Ora, a moção divina, sendo *natural* e *intrínseca* as faculdades das criaturas, não só não destrói o que é próprio dessas faculdades, mas presta-lhes o auxílio, para que possam passar da potência para o ato e operar em conformidade com a soa natureza; de modo que, movendo uma faculdade *necessária*, Deus faz com que esta produza um ato *necessário*, e, movendo uma faculdade *livre*, faz com que esta produza um ato *livre*. Logo, o concurso *prévio* de Deus deixa intacta a liberdade da vontade humana.[1]

1 É o argumento de S. Tomás, que diz: "Liberum arbitrum est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberam est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et *naturales* causas, et *voluntarias*. Et sicut *naturalibus* causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint *naturales*; ita movendo causas *voluntarias*, non aufert quin actiones earum sint *voluntariae, sed potius hoc in eis operatur; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 1 ad 3).

Essa conclusão está contida nas conclusões precedentes. É certo que Deus *premove* a nossa vontade; é certo que a nossa vontade é *livre*; logo, deve ser também certo que a promoção divina deixa intacta a liberdade da nossa vontade. — Alguns filósofos e teólogos reconhecem que Deus *move* a vontade humana, e que a vontade, movida por Deus, permanece livre; mas não admitem a *premoção*, porque dizem que essa é incompatível com a liberdade. Mas não têm razão. Já vimos que, segundo S. Tomás, toda a *moção* é uma *premoção*; porque a moção do motor *precede* necessariamente, na ordem da natureza e da causalidade, a moção do móvel. Logo, se a *premoção* é incompatível com a liberdade, também é incompatível a *moção*; e, se não é incompatível essa, nem o pode ser aquela. O *concurso simultâneo* não é verdadeira *moção*; quem corre com outro, nem por isso, o move. — Os adversários da *premoção* esforçam-se para demonstrar que a nossa vontade, sob o impulso *prévio* de Deus, não pode ser *livre*; mas todas as razões, que aduzem, fundam-se no suposto que Deus opere, como operam as criaturas. Porque uma causa finita e extrínseca, predeterminando fisicamente a nossa vontade, tira-lhe a indiferença e por isso, a liberdade, concluem que se Deus predetermina fisicamente ao ato a nossa vontade, tira-lhe também a indiferença e a liberdade. Ora, tal suposto é falso. Entre a causalidade criada e a causalidade divina poderá haver e há uma *analogia*, mas não há uma *igualdade*. A criatura não pode mover *naturalmente* a nossa vontade (porque esta, sendo faculdade de uma substância espiritual, criada por Deus, escapa ao domínio das causas segundas), e por isso, pode exercer nela uma violência, e tirar-lhe de algum modo a liberdade; mas Deus, sendo o Criador e o Senhor da nossa vontade, pode movê-la *naturalmente*, dando-lhe *uma inclinação* para a coisa, para a qual a move. Desse modo, a moção divina é preveniente e

infalível, e, contudo, a vontade humana conserva sempre a sua liberdade (*Sum. Th.*, p. 1, q. 105, a. 4 ad 1; 1-2, q. 9, a. 6).

Algumas dificuldades foram já resolvidas. Vamos resolver ainda uma ou outra das que se apresentam com mais força.

a) Dizem: se a nossa vontade é *premovida* por Deus, ela não se determina a si mesma ao ato. Ora, a essência da liberdade consiste precisamente nessa autodeterminação. Logo, a premoção é incompatível com a liberdade.

Resposta. A premoção divina não só não é contrária a esta autodeterminação, mas é ela mesma que faz cora que a vontade se determine a si mesma. Sem a premoção divina, a nossa vontade não poderia exercer nenhum ato. É a premoção, que, como o decreto divino, determina que uma causa *livre* exerça, num certo tempo, um certo ato e o exerça *livremente*. Deus é a causa universalíssima e eficacíssima. A nossa vontade, como diz S. Agostinho (*De corrept. et gratia c.* 14, n. 45), está mais nas mãos de Deus do que nas nossas; e por isso, continua S. Tomás (*De ver.*, a. 22 a. 8), se a nossa vontade pode, pela virtude própria, passar de um ato para outro diverso, e até contrário, muito mais pode realizar essa passagem pela virtude divina, de que deriva e a que está subordinada toda a virtude criada. Mas Deus, repetimos, atua na nossa vontade, respeitando a dignidade dela e inclinando-a intrinsecamente para a coisa, para a qual Ele a premove, de modo que a nossa vontade produz o seu ato, porque assim quer.

b) Continuam: se Deus premove a nossa vontade, esta deve operar necessariamente. Ora, a necessidade opõe-se à liberdade. Logo, a premoção é incompatível com a liberdade.

Resposta. Se Deus premove a nossa vontade, a operação dessa faculdade é *infalível*, mas não é *necessária*. É *infalível*; porque a premoção de Deus, sendo eficacíssima, é seguida pela operação da nossa vontade, e a vontade, quando opera, não pode deixar de operar. Mas não é *necessária*; porque, como dissemos, a premoção determina à vontade em harmonia com a natureza dessa faculdade, e por isso, não só não lhe tira a liberdade, mas faz com que ela possa operar *livremente*, como se fosse inteiramente independente de todo e qualquer concurso. Diz S. Tomás: "Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter *efficaciam virtutis moventis*, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas, sed manet libertas*; sicut etiam in omnibus providentia divina *infallibiliter* operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet *proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum*" (*De malo*, q. 6, a. u. ad 3).

c) Replicam: se a premoção de Deus e a operação da nossa vontade estão infalivelmente unidas, é evidente que a nossa vontade, assim como não tem domínio sobre a premoção divina, assim também não o tem sobre a operação própria. Logo, a premoção e a liberdade são incompatíveis.

Resposta. É certo que a nossa vontade não tem domínio sobre o *princípio* da premoção, que é o próprio Deus, mas é falso que o não tenha sobre o *termo*, que é

o ato da mesma vontade. A nossa vontade, sob a premoção divina, pode suspender, interromper, revogar o próprio ato, sem prejuízo da eficácia da mesma premoção; porque o próprio poder de revogar ou interromper o ato, que a premoção tinha começado, não pode deixar de ser efeito da premoção. É, pois, sob a causalidade de Deus, motor primeiro, que a vontade passa livremente de um ato, ou de um objeto, para outro ato, ou outro objeto diverso e até contrário. — Nem isto se opõe a infalibilidade da Providência divina. Quando a nossa vontade, dispondo livremente de si mesma, interrompe um ato, para o qual tinha sido determinada pela premoção, o novo ato não se realiza sem uma moção preveniente de Deus, a qual nenhum ato das criaturas, embora livre, pode escapar; de modo que as causas livres concorrem livremente para a execução dos divinos decretas.

d) Insistem: se Deus premove a nossa vontade para todos e cada um dos atos, deve premovê-la também para o pecado, e assim Deus é o autor do pecado. Ora, isto é absurdo e ímpio.

Já respondemos a essa dificuldade. O pecado é um *ato defeituoso*. Enquanto *ato*, é uma perfeição e por isso, deriva de Deus, como do agente primeiro. Enquanto *defeituoso*, é uma imperfeição, que deve atribuir-se à deficiência das causas segundas. Assim, o *andar torto* do um coxo, — enquanto é *andar*, é uma perfeição e deriva da alma, fonte de toda a energia vital, — enquanto é *torto*, é imperfeição e deriva do defeito da perna. Diz S. Tomás: "Deus est causa omnis actionis, in quantum est actio. Peccatum nominat *ens* et *actionem* cum quodam *defectu*; defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordino primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus non reducitur in Deum, sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus elaudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa *actus peccati*, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 79, a. 2). — Do resto, essa dificuldade pode opor-se também contra a teoria do concurso *simultâneo*, porque também essa teoria admite que Deus *concorre imediatamente* em todos os nossos atos, e, para o caso, pouco importa que esse concurso seja *prévio* ou *simultâneo*.

Concluímos que, embora a teoria do concurso *simultâneo pareça* explicar ou salvar a liberdade humana melhor do que a do concurso *prévio*, contudo, é certo, e todos o reconhecem, que a teoria do concurso *prévio* favorece e salva a universalidade e a eficácia da causalidade divina melhor que a outra. Dissemos — embora *pareça*, porque, *na realidade*, a teoria do concurso *prévio*, mais do que a do concurso *simultâneo*, favorece não só os direitos de Deus, mas também os da nossa liberdade. Porquanto, a perfeição da criatura consiste na sua união com Deus: e quanto mais íntima for esta união, tanto mais elevada será a sua perfeição. Ora, a união nossa com Deus em nenhum sistema se afirma mais íntima, como no sistema de concurso *prévio*, o qual propugna que a nossa vontade não passa da liberdade habitual para a liberdade atual, se não porque ou enquanto é movida pela primeira e incriada liberdade.

ARTIGO IV
Providência, sua existência, extensão e propriedades

101. Providência. — *Providência* é o ato, pelo qual Deus *ordena* e *dirige* todas as coisas para o fim. — A Providência, como se vê, importa duas coisas: a *ordenação*, ou *disposição*, das coisas para o fim, e a *execução* dessa ordenação. A *ordenação*, por ser ato da inteligência divina, é *eterna*; a *execução*, por ser realizada no tempo, é *temporânea*.[1]

102. Deus ordena todas as coisas para um fim.

a) Todo o agente, dotado de inteligência, não só opera para um fim, mas também dispõe ou ordena todas as suas obras para esse fim.

---

1 Deus, como vimos, *criou* todas as coisas; depois de as ter criado, *conserva-as* na existência, e *concorre* em todos os atos, que elas produzem. Mas não basta que Deus concorra em todos os atos das criaturas; é necessário também que *regule* esses atos e os *dirija* para o fim, que estabeleceu às mesmas criaturas. Essa direção é obra da *providência*. — A providência, como dizemos no texto, abrange duas coisas: a *ordenação* ou *disposição* do todas as criaturas para o fim, e a *execução* dessa ordenação. A *ordenação*, ou *disposição*, é um ato da *inteligência* divina, a qual concebe a *idéia* ou a *razão* da ordem das coisas para o fim; e essa ordenação chama-se propriamente *providência*, que foi por isso, definida por *Boécio*: "*divina ratio in summo omnium Principe constituta, quae cuncta disponit*" (*De cons.*, l. IV, pr. 6). A *execução* acrescenta ao ato da inteligência, que estabelece a ordem, o ato da *vontade*, que manda a execução da ordem, e o ato da *potência*, que executa o mandato da vontade e diz-se *governo, direção*. — Embora a Providência divina, considerada no seu complexo, importe uma ação concorde da inteligência, da vontade e da potência, contudo, considerada no seu conceito *formal*, é um ato próprio da *inteligência*; porque *governar* é ato de *prudência* e de *sabedoria*, e essas qualidades residem na inteligência, como no seu sujeito. De fato, é próprio da inteligência conhecer a relação entre os meios e o fim, e determinar os meios mais eficazes para a consecução do fim. — A Providência supõe nas criaturas uma absoluta dependência de Deus, um fim próprio de cada uma, e um fim comum e único, para o qual estão todas ordenadas. — Enquanto a *ordenação* é uma coisa *eterna*, porque eterno é ato da inteligência que concebeu a ordem, a *execução* ou o *governo* é uma coisa *temporânea*, porque temporâneas são as criaturas, que Deus dirige para o fim. — S. Tomás resumiu essas noções nas seguintes palavras: "Ad *providentiae* curam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis*, quae dicitur *providentia* et *dispositio*; et *executio ordinis*, quae dicitur *gubernatio*. Quorum *primum* est *aeternum*; *secundum*, *temporale*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 22, a 1 ad 2). — Quando o *fim* e os *meios* para o fim *excedem* as forças e as exigências das criaturas, a providência é *sobrenatural*; quando o fim e os meios são *proporcionados* às forças e às exigências das criaturas, a providência é *natural*. Da providência *sobrenatural* trata a Teologia revelada; aqui ocupamo-nos da *natural*. — S. Tomás desenvolve essa questão — na *Sum. Th.*, p. I, q. 22, — *c. Gent.*, l. III, c. 64, — *De ver.*, q. 5.

Ora, Deus é o agente dotado de inteligência infinita. Logo, Deus ordena todas as coisas para um fim.[1],

b) Conforme demonstram a experiência e a razão, cada uma das coisas criadas está ordenada ou disposta para um fim particular e próximo, que é a própria perfeição, e todas elas estão ordenadas ou dispostas para um fim universal e supremo, que é a participação e a manifestação da perfeição divina. Ora, essa ordenação ou disposição, sendo um bem e um bem das criaturas, deve derivar de Deus, fonte de todo o bem e criador de todas as coisas, e por isso, deve existir na inteligência divina a razão, o plano dessa ordenação ou disposição. Logo, Deus ordena todas as coisas para um fim.[2]

103. Deus dirige todas as coisas para o fim.

a) Sendo próprio de um agente perfeito produzir obras relativamente perfeitas, convém á infinita Bondade de Deus governar todas as coisas e dirigi-las para o mais alto grau de perfeição, a que podem chegar. Ora, o mais alto grau de perfeição, a que podem chegar as coisas criadas, consiste na consecução do fim. Logo, Deus dirige todas as coisas para o fim.[3]

b) Se considerarmos as coisas criadas, veremos que todas elas, embora diversas, não só estão ordenadas para um fim comum, mas

---

1 O fim, que levou Deus a criar a mundo, é a sua bondade, e o fim, que Deus estabeleceu às suas criaturas, é também a sua bondade. — As criaturas têm também um fim *próximo*, que é a perfeição ou a bondade de cada uma; mas o seu fim *supremo* ou *remoto* é sempre a bondade divina. — Tendendo para o fim *próximo*, as criaturas tendem para o fim *supremo*.

2 Diz S. Tomás: "Omne bonum, quod est in rebus, a Deo creatum est. In rebus autem creatis invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus, necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie *providentia* est" *(Sum. Th.,* p. I, q. 22, a. 1). — Não nos demoramos nesse ponto, que foi tratado e suficientemente desenvolvido na *Cosmologia geral* e no I capítulo da *Teodiceia.*

3 Diz S. Tomás: "Cum optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusqne est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat: quod est *gubernare*" *(Sum. Th.,* p. I, q. 103, a. 1).

também tendem para esse fim e o conseguem pelo uso dos meios mais simples e eficazes. Ora, a razão suficiente dessa tendência e dessa consecução não pode encontrar-se nas energias naturais das próprias coisas, que são geral mente cegas e se encontram todas no estado de potencialidade. Logo, tal razão deve encontrar-se na suprema vontade de Deus, que, executando a ordem por Ele estabelecida, governa e dirige todas as coisas para o fim.[1]

104. A Providência entende-se a cada uma das coisas.

a) Governando Deus as coisas, enquanto foram por Ele criadas, é claro que a sua Providência se deve estender até onde se estende a sua causalidade. Ora, a causalidade divina estende-se a cada uma das coisas, — não só às universais mas também às particulares, não só às necessárias mas também às contingentes, não só às corpóreas mas também às incorpóreas, não só às substâncias, mas também aos acidentes, — de modo que, não há coisa alguma, que não seja produzida por Deus. Logo, a Providência estende-se a cada uma das coisas, de modo que não há e não pode haver coisa, que escape à disposição e ao governo de Deus.[2]

b) Se a Providência não se estendesse a cada uma das coisas, isto seria — ou porque Deus *não pode*, — ou porque, embora possa, *não quer*. Ora, Deus — *pode*, porque é onipotente e é capaz de regular e governar tudo com um ato simplicíssimo da sua vontade, — e *quer*, porque um artífice infinitamente bom, como é Deus, não pode deixar de ordenar as suas obras e dirigi-las para o fim, que lhes estabeleceu e que elas,

1 Também esse argumento encontra-se em S. Tomás, que diz: "Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernatur; et hoc dicimus Deum. (*C. Gent.,* l. I, c. 13).

2 Diz S. Tomás: "Cum omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis... Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae" (*Sum. Th.,* p. I, q. 22, a. 2).

abandonadas a si mesmas, não podem conseguir. Logo, a Providência estende-se a cada uma das coisas.[1]

105. A Providência tem um cuidado especial do homem.

a) A Providência de Deus, sendo sapientíssima e retíssima, deve ordenar e dirigir todas as criaturas em harmonia — com a natureza, de que são dotadas, — e com a ordem dos fins, que as une e conserva unidas. Ora, o homem é mais nobre do que todas as criaturas racionais, e, na ordem dos fins, é o fim *próximo* dessas criaturas; porque as criaturas irracionais estão ordenadas ou dispostas para a perfeição do homem, e para o seu bem temporal e eterno. Logo, a Providência tem um cuidado especial do homem.[2]

b) O homem, por ser dotado de livre-arbítrio, produz atos moralmente bons ou maus, e por isso, imputáveis e dignos de prêmio ou de castigo. Ora, a índole de todo o governo deve corresponder a índole da coisa governada. Logo, Deus deve governar o homem de modo que, este se sirva retamente do livre-arbítrio, praticando o bem e fugindo do mal, e assim alcance o seu último fim. — De fato, Deus gravou no ânimo do homem a lei moral, que o dirija em todos os seus atos, e, para a devida sanção dessa lei, prometeu prêmios e ameaçou castigos. Logo, Deus tem um cuidado especial do homem.[3]

---

1 O cuidado, que Deus tom de todas as coisas, ainda das que nos parecem mais vis, não é incompatível com a dignidade e grandeza de Deus. Todas as coisas são relativamente boas e perfeitas, porque todas participam da bondade e perfeição divina; o se Deus nada perdeu na sua dignidade, quando as criou, nada pode perder, quando as governa. Antes o contrário, a divina bondade não se revela nunca tão esplendidamente, como quando estende os seus cuidados aos seres mais pequeninos e imperceptíveis da terra. Diz Jesus: "Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea: et Pater vester coelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis?" (*Matth.,* VI, 26; cf. *ib.* X, 29-31; *Luc.* XII, 27-29).

2 A Providência é proporcionada a natureza e dignidade dos seres, que lhe estão sujeitos. Nem admira. Um bom pai de família tem mais cuidado dos filhos do que dos servos, mais dos servos do que dos animais. Ora, o homem é mais nobre do que todas as criaturas visíveis, e é o fim *próximo* de todas elas. Logo, Deus deve ter e tem do homem um cuidado especial. — É o que diz o mesmo Jesus nos lugares citados.

3 Que Deus dirija e governe todas e cada uma das coisas, sobretudo o homem, com uma sapientíssima e eficacíssima providência, prova-o também o unanime consenso do gênero humano. A Religião, que se encontra em todos os povos, funda-se

principalmente na convicção de que existe a Providência divina. Por isso, disse S. Agostinho: "Si Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum" (*De util. cred.*, c. 16). Na verdade, se Deus abandonou todas as coisas criadas ao acaso, não têm razão de ser os juramentos, os sacrifícios, os votos, as orações. — Atesta o mesmo o instinto natural, que, na ameaça de um grande perigo, leva-nos a levantar os olhos, as mãos e a voz para o céu e a invocar o auxílio divino. — Demonstram também essa verdade as blasfêmias dos ímpios contra Deus; porque os ímpios não as pronunciariam, se não estivessem convencidos de que nada acontece no mundo, que Deus não queira ou não permita.

Concluímos, pois, — que Deus, princípio primeiro e fim último de toda a criação, governa todas e cada uma das criaturas, quer materiais quer espirituais, não só em geral e enquanto às espécies, mas também em particular e enquanto aos indivíduos de cada espécie; — que os indivíduos materiais e corruptíveis estão ordenados e servem para o bem e a conservação da espécie, que se perpetua no meio de uma contínua geração e corrupção dos indivíduos; — que as criaturas racionais, como é o homem, são governadas com uma providência especial, proporcionada a natureza e a dignidade delas, e por isso, por meio de leis, preceitos, conselhos, exortações, promessas de prêmios e ameaças de castigos.

*

São muitos os adversários da Providência divina, não só entre os *antigos*, mas também entre os *modernos*. — Na antiguidade, negaram a existência da providência — os *epicureus*, que chamavam a providência um jugo insuportável para o homem, e indecoroso para Deus, — os *estoicos*, ensinando que todas as coisas, mesmo as nossas vontades e o próprio Deus, estão sujeitas às leis do *fato*, — alguns sequazes de *Platão*, que, embora admitissem uma providência *geral* com relação aos gêneros, às espécies e àss causas universais, negavam uma providência *particular* com relação aos indivíduos e às causas particulares.

Nos tempos modernos negaram a providência — *indiretamente* os *pessimistas* e os *fatalistas*, — *diretamente* os *deístas*.

Entre os pessimistas destacam-se *Schopenhauer*, *Hartmann* e os *Neo-Budistas*. Na opinião de *Schopenhauer*, o mundo é a evolução de uma única *vontade* cega. e maligna, que tudo move de uma maneira absurda. Na opinião de *Hartmann*, o princípio da evolução universal é o *ente-incônscio*, cuja maligna vontade é temperada por outro princípio, isto é, pelo desejo da aniquilação, e por isso, o mundo, embora essencialmente mal e pior que o nada, contudo não é absolutamente péssimo. Na opinião dos *Neo-Budistas*, a vida presente, cheia de misérias, é intolerável, e os homens só podem encontrar a felicidade em *Nirvana*, isto é, na total aniquilação da própria substância. — Os *fatalistas* sustentam que todas as coisas estão sujeitas a um *fato* indeclinável. Patrono do moderno *fatalismo* é *Taine*.

Os *deístas*, embora admitam a existência de Deus, rejeitam, em tudo ou em parte, o seu governo no mundo. Por isso, o seu sistema, chamado *deísmo*, é *absoluto* e *relativo*. — Os sequazes do deísmo *absoluto* rejeitam totalmente a providência, porque

incompatível com a justiça, bondade e santidade de Deus. Assim dizem *Bayle, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert.* — Os sequazes do deísmo *relativo* dizem — que Deus estabeleceu leis universais, pelas quais todos os seres são governados, — mas que a sua providência não se estende a todos e a cada um dos seres criados, porque isso repugna à imutabilidade divina e a liberdade humana, — e que por isso, toda a religião revelada é impossível e a oração, enquanto deprecativa, é inútil e injuriosa para Deus. Essas idéias encontram-se, mais ou menos explícitas, nas obras de *Thiers, Cousin, J. Simon, Saisset, Damiron, G. Séailles.*

Tendo provado, no texto, a *existência* e a *universalidade* da providência divina, resta-nos demonstrar a falsidade do *pessimismo* e a ineficácia dos argumentos dos *deístas.*

O *pessimismo* — é absurdo nos seus princípios, — é contrário ao senso comum e a natureza, — e leva às mais perniciosas consequências. — É absurdo nos seus princípios. Porquanto, a única vontade cega e maligna de *Schopenhauer*, o *ente-incônscio* de *Hartmann*, como o *eu-puro* de *Fichte*, o *absoluto* de *Schelling*, a *idéia-ente* de *Hegel*, encerram o mais grosseiro *panteísmo.* Além disso, a vida não é puro sofrimento. A vida é, por si, boa: o sofrimento é *acidental.* — É contrário ao senso comum; porquanto, todos os homens desejam a vida e temem a morte, e, comumente uma vida miserável prefere-se à aniquilação da própria substância. É também contrário à natureza; visto que todos os homens, oprimidos pela dor, sentem um desejo inato de uma felicidade futura. — Leva às mais perniciosas consequências; porque o homem, que sofre, se nega a existência de uma Providência superior e perde a esperança numa vida futura, não pode ver diante de ei senão o desespero e o suicídio, e não pode desejar senão a extinção total do gênero humano e a absorção dos indivíduos pelo famoso *Nirvana*, isto é, pelo *nada.* Os *pessimistas* admitem essas consequências.

Os *deístas* aduzem muitas e várias dificuldades contra a Providência divina. Expomos e resolvemos as principais.

a) Dizem: se todas as coisas fossem governadas pela divina Providência, não poderia produzir-se nenhum efeito *fortuito* ou *casual.* Ora, produzem-se muitos efeitos *fortuitos* ou *casuais.* Logo, nem todas as coisas estão sujeitas à divina Providência.

Resposta. Concedemos que haja efeitos *fortuitos* ou *casuais* com relação às causas *segundas* e *particulares*, mas negamos que os haja ou possa haver com relação à Causa *primeira* e *universal.* Na verdade, *fortuito* ou *casual* diz-se o efeito que se produz *fora da intenção do agente.* Ora, nenhum efeito pode escapar e escapa à ordem e ao influxo da Causa primeira e universal, que tudo conhece e cuja ação não pode ser estorvada por nenhum outro agente; e por isso, com relação a Deus, nada pode chamar-se fortuito ou casual, pois tudo acontece por divina disposição. Pelo contrário, o efeito de uma causa segunda e particular pode ser estorvado pela ação contrária de outros agentes; e por isso, pode produzir-se um efeito, que é fortuito relativamente a causa particular, porque produz-se fora da ordem e da intenção dessa causa, ainda que não se produza fora da ordem e da intenção da causa universal, porque todos os atos das causas particulares estão contidos na ordem

da causa universal, e tudo acontece conforme a disposição dessa causa universal. (*Sum. Th.*, p. I, q. 22, a. 2 ad 1).

b) Continuam: um governador sapiente e bom afasta, porquanto é possível, das coisas, que rege, todo o mal. Ora, no mundo há muitos males. Logo, o mundo não é governado por Deus.

Resposta. Um governador sapiente e bom afasta das coisas, que rege, o mal da *comunidade*, mas não deve afastar o mal do *indivíduo*, quando este concorre para o bem da mesma comunidade. Com efeito, o que constituo o máximo bem do mundo é a ordem ou disposição de todos os seres para o seu fim comum. Esse bem não pode, às vezes, alcançar-se senão com o prejuízo ou dano de um ser particular, que é como um membro da grande totalidade cósmica. Nesse caso, o governador sapiente, que olha para o bem da sua comunidade, permite o mal do ser particular, porque e enquanto é ordenado ou concorre para o bem comum. Um governador bom e sapiente só é obrigado a afastar de um ser particular o defeito ou o mal, quando só tem ao seu cuidado esse ser particular. Ora, Deus é o governador *universal* de todas as criaturas, e por isso, deve *permitir* o defeito ou o mal de qualquer ser particular, para que não sofra nem seja estorvado o bem perfeito e total do universo. Porquanto, se Deus não permitisse nenhum mal, muito bem deixaria de se dar ou de existir. Por isso, dizia S. Agostinho (*Enchir.*, c. XI): "Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo" (Cf. *Sum. Th.*, ib., ad 2).

c) Replicam: se existisse a Providência divina, não existiriam no mundo os males *físicos*, como a *dor*, a *pobreza*, as *tempestades*, os *terremotos*, etc. Ora, esses males existem para a infelicidade do gênero humano.

Resposta. Deus, como dissemos, não quer *diretamente* os males *físicos*; pois o mal *físico* é a privação de uma entidade ou perfeição física, e o termo direto da vontade divina não pode ser uma *privação*. Logo, Deus quer esses males *indiretamente*, enquanto os *permite*. — Essa permissão não só não exclui, mas até supõe a providência divina. Porquanto, o mal físico *particular* — não só serve para a consecução do bem físico *geral*, — mas também procura ao homem um bem de uma ordem mais elevada assim a dor física e fortifica a nossa alma e é ocasião de muitos méritos para a vida eterna.

d) Insistem: no mundo encontra-se o mal *moral*, que é o *pecado*. Ora, o pecado é um mal tão grande, que por um governador sapiente e santo, como é Deus, não pode, de maneira nenhuma, ser permitido ou tolerado.

Resposta. O pecado, embora seja um mal tão grande, que chega a ter uma malícia quase infinita, porque ofensa de uma Bondade infinita, contudo pode ser permitido. Porquanto, o poder pecar, ainda que não constitua a essência da liberdade, contudo é uma consequência da liberdade, de que é dotada a criatura racional. Ora, é conveniente que a Providência divina governe as criaturas por um modo proporcionado a essência delas e que as deixe operar em conformidade com a natureza de cada uma, e por isso, é conveniente que deixe ao homem o

poder de praticar o mal, isto é, de cometer o pecado. — Além disso, Deus não poderia suprimir no homem a faculdade de pecar, sem destruir, ao mesmo tempo, a liberdade. Ora, repugna que a Providência divina possa destruir as qualidades, de que dotou as criaturas. — Finalmente, esta *permissão* do mal *moral* não repugna nem a *santidade*, nem a *sabedoria*, nem a *bondade* de Deus. Não repugna a *santidade*; porque esta exige que Deus *odeie* o pecado, e não que *impeça* todo o pecado, e porque Deus concede ao homem muitos auxílios para que possa evitar o pecado e exercer a virtude. Não repugna a *sabedoria*; porque o pecado não destrói a ordem *universal*, que consiste na *glória divina*, mas só destrói a ordem *particular*, que consiste na subordinação de uma criatura ao seu Criador, e essa destruição da ordem particular serve para a conservação e perfeição da ordem *universal*, porque também os pecadores devem dar glória a Deus, exaltando a sua *justiça*, se não quiserem exaltar a sua *misericórdia*. Não repugna a *bondade*; porque a liberdade, de que os pecadores abusam, é um dom excelente da munificência divina, é princípio de *mérito* para a vida presente e de um *prêmio eterno* na vida futura. O próprio *Rousseau* diz: "Como?! Para impedir que o homem seja mau, devia ele ser rebaixado até a condição dos brutos? Não, Deus da minha alma, eu nunca me queixarei por me teres feito a tua imagem" (*Emile*, l. IV, c. 61).

e) Acrescentam: embora Deus permita o pecado, contudo não devia ser indiferente para com os bons e para com os maus. Ora, parece e é indiferente; porque os pecadores levam sempre uma vida feliz, e os justos uma vida cheia de misérias e de amarguras. Esta desigualdade de tratamento mostra que não há uma *providência*; pois, se houvesse, seria injusta. — É o raciocínio de *Bayle, Quinet, Havet, Michelet.*

Resposta. É falso que os pecadores levem sempre uma vida feliz os justos uma vida miserável; muitas vezes acontece o contrário. Por isso, a pergunta não deve formular-se nestes termos: por que é que os justos sofrem e os pecadores gozam? Mas nos seguintes: por que é que os justos e os pecadores estão, promiscuamente, sujeitos aos bens e aos males devida presente, quando os justos deveriam estar isentos de todos os males, e os pecadores privados de todos os bens? — Formulada nesses termos, a pergunta pode ter muitas respostas. Antes do tudo, esta sujeição dos justos e dos pecadores aos bens e aos males da vida presente é uma consequência da condição humana, exposta a ação diversa e contrária das causas segundas. Deus poderia, com certeza, fazer com que os justos não recebessem algum mal e os pecadores não recebessem algum bem; mas é conveniente que o não faça, que não impeça a atividade das causas segundas, sobretudo das livres, e não perturbe a constância das leis gerais. — Além disso, se Deus desse, imediatamente, aos justos o prêmio e aos pecadores o castigo, ficaria destruída toda a ordem moral; porque, então, os homens praticariam o bem não por amor da virtude, mas pela esperança de uma felicidade temporal, e evitariam o mal unicamente pelo medo do castigo. Acrescente-se que o bem e o mal desta vida não podem constituir a recompensa adequada da virtude e do vício. — Há mais: essa desigualdade de tratamento, que às vezes se encontra no mundo, poderia subministrar aos adversários uma arma eficaz contra a providência, se esta se estendesse e se limitasse a vida *presente*. Mas

106. Propriedades da Providência divina. — A Providência divina é *universal, suave, infalível, imediata.*

a) É universal. Porquanto, como dissemos, a extensão da Providência de Deus está na razão direta da sua causalidade, e por isso, estende-se a tudo o que tem razão de ente.

b) É suave. Deus, sendo o Autor da própria natureza, governa as coisas conforme a inclinação de cada uma; e por isso, cada uma tende, não de um modo violento, mas espontâneo, para o seu fim, para o qual a dirige o impulso divino.

e) É infalível. Sendo Deus o Agente absoluto e a Causa primeira de todas as coisas, só pode acontecer o que Deus decretou e no modo que Deus decretou, sem prejuízo do livre-arbítrio, de que algumas criaturas são dotadas.[1]

d) É imediata. Porquanto, a ordem da Providência foi estabelecida e predeterminada por Deus, desde a eternidade, sem o concurso das causas segundas; embora, na execução dessa ordem, Deus possa servir-se e se sirva dessas causas. — Deus serve-se das causas segundas, não

não é assim. Porquanto, Deus reserva, na vida *futura*, a recompensa *adequada* para a virtude, e o castigo *adequado* para o vício. Por isso, a desigualdade de tratamento na vida presente é o sinal mais certo da existência da providência. — De resto, os *males*, de que são afligidos os bons, servem para os purificar dos seus defeitos, para os afastar dos perigos e seduções do mundo, e para lhes subministrar ocasião de méritos, — e os *bens*, que os pecadores gozam ou possuem, são a recompensa de algumas boas obras, que eles não deixam de praticar, e são avisos da bondade divina, que não os quer eternamente perdidos.

1 "In hoc est *immobilis* et *certus* divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive *necessario*, sive *contingenter*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 32, a. 4 ad 2). — E se perguntarmos a S. Tomás a razão porque tudo acontece conforme os decretos da providência divina, responde-nos o Angélico, dizendo que toda a inclinação dos seres, quer *natural* quer *voluntária*, não é outra coisa senão uma impressão do primeiro motor, como a direção de uma flecha para o alvo não é senão o efeito da impulsão do archeiro, e que por isso, os atos de todos os agentes, quer naturais quer voluntários, tendem e chegam quase espontaneamente ao termo, que a divina Providência lhes determinou. Eis as suas palavras: "Omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quarn quaedam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae aguntur vel *naturaliter* vel *voluntarie*, quase *propria sponte* perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 8).

porque lhe falte o poder, mas porque é tão bom, que deseja comunicar a dignidade da causalidade também às criaturas.[1]

107. A Providência de Deus não exclui a cooperação do homem. — A Providência de Deus excluiria a cooperação do homem, se Deus fizesse, só por si, as nossas ações. Mas não é assim. Deus não faz, só por si, as nossas ações, mas presta o seu concurso aos que operam, e concede aos que pedem os auxílios necessários para a consecução do fim. Logo, a Providência de Deus não exclui a cooperação do homem. — Daí a utilidade e a necessidade da *oração*.[2]

---

1 Diz S. Tomás: "Ad providentiam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis* rerum provisarum in finem, et *executio* huius ordinis, quae *gubernatio* dicitur. — Quantum igitur ad *primum* horum, Deus *imediate* omnibus providet; quia in suo intellectu hahet *rationem* omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod *ordinem* illorum effectuum *in sua ratione praehabuerit*. — Quantum autem ad *secundum*, sunt aliqua *media* divinae providentiae; quia inferiora guhernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet" (*Sum. Th.*, p. I, q. 22. a. 3) — Servindo-se Deus das causas segundas na *execução* da ordem, que Ele, só por si, estabeleceu, é claro que os defeitos e as imperfeições, que se encontram no mundo, não se podem atribuir a Deus, mas unicamente a essas causas segundas. — Deus, mesmo na *execução* da sua ordem, pode prescindir o prescinde, algumas vezes, do concurso das causas segundas e opera imediatamente por si e fora da ordem dessa s causas. É quando faz um *milagre*. Mas, nesse caso, Deus opera de um modo *extraordinário*. — Do *milagre* tratámos, com o devido desenvolvimento, na *Cosmologia*.

2 A *providência* de Deus não exclui, mas auxilia os cuidados humanos; assim como o seu *concurso* não destrói, mas auxilia os atos da nossa vontade. Por isso, querendo alcançar um fim, devemos empregar todos os meios lícitos, que estiverem ao nosso alcance, e depois pedir a Deus pelo bom êxito das nossas empresas. A experiência mostra que, muitas vezes, homens ignorantes e fracos, mas apoiados em Deus, levam ao fim negócios, que homens espertos e poderosos, mas confiados nas próprias forças, não poderão concluir. — A *imutabilidade* da providência não exclui a utilidade da *oração*, como não impõe a necessidades às coisas, por ela governadas. A *oração*, mesmo quando *eficaz*, não muda a disposição eterna da providência; porque o próprio ato, com que Deus decreta a concessão de uma graça a quem a pede, pertence a mesma ordem da providência. Diz S. Tomás: "Orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt, quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur sub ordine divinae providentiae cadit". (*C. Gent.*, l. III, c. 96).

108. Corolário. — Criador e Conservador de todas as coisas. Deus tem sobre elas um domínio absoluto, inalienável. Ao domínio de Deus deve corresponder, da parte das criaturas, numa sujeição afetuosa, completa. Nessa sujeição Deus encontra a sua glória, e a criatura uma felicidade eterna.[1]

1 Os teólogos apontam outro título para o domínio de Deus sobre todos os homens: o título da *Redenção*. Os homens eram escravos do *pecado*, do *demônio* e do *inferno*. Dessa tríplice escravidão resgatou-nos o Homem-Deus, levado unicamente pelo seu amor, e resgatou-nos oferecendo um preço infinito — o seu Sangue! Os resgatados da escravidão de um tirano passam naturalmente para o domínio de quem deu o preço do resgate. Somos todos de Jesus. Conquistado pelo amor, o domínio de Jesus exerce-se pelo amor e só exige uma sujeição de amor. É o reino do Coração de Jesus! A esse domínio e a essa sujeição referem-se as seguintes palavras de S. Paulo: "*Non estis vestri; empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore vestro*" (*I. Cor.*, VI, 19-20).

SINOPSE

Dos tratados contidos neste volume

SINOPSE DA ANTROPOLOGIA

ANTROPOLOGIA. — *Antropologia* é a ciência que trata das *causas supremas do homem*. O *homem* é o *animal racional*. — O *objeto*, pois, da *Antropologia* é o *homem*, considerado nas suas *causas supremas*, que são a sua *essência* (de que derivam as *faculdades* e as *operações*), a sua *origem* e o seu *destino*. — Por isso, a *Antropologia* é distinta da *Fisiologia* e das outras ciências, que se ocupam das causas *próximas* do organismo humano.

DIVISÃO DA ANTROPOLOGIA. — A *Antropologia* divide-se em *quatro* seções. A 1ª seção ocupa-se da *essência* do homem; — a *segunda*, das suas *faculdades*; — a *terceira*, das suas *operações*; — a *quarta*, da sua *origem* e do seu *destino*.

SEÇÃO I — ESSÊNCIA DO HOMEM

DIVISÃO DA SEÇÃO PRIMEIRA. — A seção I divide-se em três capítulos: — no 1º trata-se do corpo humano; — no 2º, da alma humana; — no 3º, da união da alma com o corpo.

A. CORPO HUMANO.

a) *Descrição do corpo humano*. — As principais regiões do corpo humano são: — a *cabeça*, que se divide em *crâneo* e *face*; — o *tórax*, que tem três cavidades secundarias, uma *média*, que aloja o *coração*, etc., e duas *laterais*, contendo os *pulmões*; — o *abdômen*, que encerra os principais órgãos do aparelho *digestivo*. — O *tórax* e o *abdômen* constituem o *tronco*, a que se unem, como apêndices, os membros *torácicos* e *abdominais*.

b) *Órgãos da vida vegetativa*. — Os órgãos da vida *vegetativa*, que servem para a nutrição, constituem três *aparelhos*: o *digestivo*, o *circulatório*, e o *respiratório*.

a) Os órgãos, que constituem o aparelho *digestivo*, são: a *boca*, a *faringe*, o *esôfago*, o *estomago*, o *intestino delgado*, o *intestino grosso*.

b) Os órgãos do aparelho circulatório são: o *coração*, as *artérias*, os *vasos capilares* e as *veias*.

c) Os órgãos do aparelho *respiratório* são: a *laringe*, a *traqueia*, os *brônquios*, os *pulmões* e o *tórax*.

c) *Órgãos da sensibilidade externa.* — Os órgãos da *sensibilidade externa* são os que formam o aparelho dos *cinco* sentidos *externos*.

a) Os órgãos do aparelho *visual* dividem-se em *essenciais* e *acessórios*. — Os *essenciais* são: o *globo ocular*, que é formado por *membranas* e *meios transparentes*, e o *nervo óptico*. — Os *acessórios* são: as *órbitas*, as *pálpebras* e os *músculos oculares*.

b) O aparelho *auditivo* divide-se em três partes, que são: o *ouvido externo*, composto do *pavilhão* e *canal auditivo externo*, — o *ouvido médio*, formado pela *caixa do tímpano*, — o *ouvido interno*, composto de três cavidades, que são o *vestíbulo*, os *canais semicirculares* e o *caracol*.

c) O aparelho *olfativo* resume-se numa membrana mucosa, chamada *pituitária*, que guarnece internamente as *fossas nasais*, e que recebe o *nervo olfáctico*.

d) O órgão do aparelho *gustativo* é principalmente a *língua*. o nervo *gustativo* parece ser o *glossofaríngeo*.

e) A sede principal do *tato* existe na superfície palmar das extremidades dos dedos, na parte anterior da boca e na ponta da língua.

d) *Órgãos da sensibilidade interna e da locomoção.*

a) Os órgãos da sensibilidade *interna* são: — o *encéfalo*, dividido em três seções, que são o *cérebro*, o *cerebelo* e o *bolbo raquidiano*, — a *medula espinal*, — e os *nervos*.

b) Os órgãos da *locomoção* são os *ossos* (*longos*, *chatos* ou *curtos*) e os *músculos* (*lisos* ou *estreados*).

B. Alma humana.

a) *Alma humana, sua existência e substancialidade.* — A *alma humana* é *o princípio primeiro pelo qual o homem vegeta, sente e entende*. — É um ente *real*, porque as nossas operações são *reais*, e todo o efeito *real* exige uma causa *real*. — É *substância*, porque o *acidente* só pode ser princípio *secundário* de operações; mas é *incompleta* na *espécie*, porque é *parte* do homem. — É *distinta do corpo*; porque o corpo está sujeito a perpetuas mudanças nos elementos, o que não se verifica na alma, e porque, aliás, todos os corpos seriam vivos, pois a alma é princípio de *vida*.

b) *A alma humana é simples.* — *Simples* é o ente que não é composto de *partes*, nem *essenciais* (como o é o homem), nem *integrantes* (como

o é toda a substância extensa). Ora, a alma humana não é composta de partes *essenciais*, nem de partes *integrantes*. Não é composta de partes *essenciais*; aliás o homem não perceberia, como efetiva mente percebe, os objetos materiais com um ato *único* e *completo*, mas percebê-los-ia com tantos atos incompletos, quantas fossem as partes da alma, o que é falso. Não é composta de partes *integrantes*; porque não é composta de partes *essenciais*, porque não é *corpo*. Logo, a alma humana é *simples*.

c) *A alma humana é espiritual*. — Um ente é *espiritual*, quando é *intrinsecamente* independente da matéria nas *operações* e por isso, na *existência*. Ora, a alma humana é *intrinsecamente* independente da matéria nas suas *operações*. Porquanto, a nossa alma percebe objetos *imateriais* ou *espirituais*, como são Deus, a *virtude*, a *justiça*, etc. Mas se a alma fosse dependente da matéria, não poderia perceber semelhantes objetos; porque um princípio material ou dependente da matéria só pode perceber objetos materiais e extensos. — A *espiritualidade* da alma demonstra-se também pelas operações da sua *vontade*, a qual tende para objetos *espirituais* ou *imateriais*, e todo o ser tende para o bem que lhe é *semelhante*. — O *materialismo*, que, para negar a *espiritualidade* da nossa alma, afirma que o pensamento é um *produto*, uma *secreção*, um *movimento* ou uma *função* do cérebro, é um sistema condenado não só pela razão, mas também pelas mais recentes descobertas da *anatomia* e da *fisiologia*.

C. União da alma com o corpo e suas consequências.

a) *União da alma com o corpo*. — A alma está unida ao corpo, como a *forma substancial* a *matéria*. Com efeito, uma realidade é forma *substancial* de um ser, quando o coloca numa determinada espécie, distinguindo-o de todos os seres das outras espécies. Ora, a alma coloca o nosso corpo na espécie de *humano*, distinguindo-o dos outros corpos. Logo, a alma está unida ao corpo, como a forma *substancial* a matéria.

São falsos, pois, os sistemas de Platão, de Mallebranche (*causas ocasionais*), de Leibnitz (*harmonia preestabelecida*), de Leclerc (*mediador plástico*), de Locke (*influxo físico*), e de Rosmini; porque estes sistemas admitem apenas ama união Ocidental entre a alma e o corpo, quando essa união é *substancial*, porque dela resulta uma só *pessoa* e uma só *natureza*.

b) *Unidade da alma humana*. — A alma, por ser forma *substancial* do corpo, é uma só em cada homem. Essa única alma é a *intelectual*, que é

também princípio da vida *vegetativa* e *sensitiva* no homem; pois a forma superior contém a força das inferiores. — Além da alma *intelectual*, não existe outra forma *substancial* no homem.

c) *Sede da alma humana.* — A alma humana, sendo forma *substancial* do corpo, está toda em todo o corpo e toda cm cada parte dele, quanto á *essência*, mas não quanto á *energia*.

SEÇÃO II — FACULDADES DO HOMEM

Divisão da seção segunda. — A seção II divide-se em *três* capítulos: no 1º trata-se das faculdades humanas em *geral*; — no 2º, das faculdades *sensitivas* do homem; — no 3º, das suas faculdades *intelectuais*.

A. As Faculdades Humanas Em Geral.

a) *As faculdades em si mesmas.* — *Faculdade* é o princípio *próximo* e *imediato* das operações. — O princípio *remoto* e *mediato* das operações é a *essência* do homem. — As faculdades conhecem-se e distinguem-se pelas suas *operações*, como as operações pelos seus *objetos*. — As *faculdades* do homem são muitas e diversas, e reduzem-se a *três* classes supremas, que são a *vegetativa*, a *sensitiva* e a *intelectual*.

b) *As faculdades em relação a alma.* — A alma é o *princípio* de que derivam *todas* as faculdades, mas só é *sujeito* das faculdades *intelectuais*. — Distinguem-se *realmente* da *essência* da alma, como os ramos do tronco.

c) *As faculdades em relação às operações.* — As faculdades distinguem-se realmente das suas operações, como os ramos dos frutos.

B. Faculdades sensitivas do homem.

a) *Sentidos externos.* — Sentidos *externos* são os que existem na superfície *externa* do organismo humano, o por cujo intermédio o homem percebe os seres *materiais* e *externos*. — São *cinco*, a saber: *vista*, *ouvido*, *olfato*, *gosto* e *tato*. Não podem ser mais do que estes enumerados.

b) *Sentidos internos.* — Sentidos *internos* são os que existem no interior do organismo, e por cujo intermédio o homem percebe — *direta* e *imediatamente* as próprias *sensações* e as *imagens* dos objetos *externos*, e *indireta* e *mediatamente* os mesmos objetos externos. — São

quatro, a saber: o *sentido comum*, pelo qual percebemos as sensações dos *sentidos externos* e as *suas diferenças*, — a *imaginação*, pela qual conservamos e reproduzimos as *imagens* dos objetos, mesmo na *ausência* deles, — a *estimativa*, pela qual distinguimos o que é útil do que é nocivo, — a *memória sensitiva*, pela qual percebemos as *próprias* percepções sensitivas *passadas*.

c) *Apetite sensitivo*. — Apetite *sensitivo* é a faculdade, pela qual o homem tende para o bem *sensível*. — Divide-se em *concupiscível* e *irascível*, conforme tende para o bem e foge do mal sensível, ou tende para um bem *árduo*, mas *útil* para remover os obstáculos, que se opõem à consecução do bem ou a fuga do mal. São duas faculdades distintas.

d) *Faculdade locomotiva*. — Faculdade *locomotiva* é aquela pela qual o homem se transporta de um lugar para outro. — No homem a faculdade *locomotiva* está sujeita ao império da vontade.

e) *Faculdade vocal*. — Faculdade *vocal* é aquela pela qual o homem exprime e comunica os seus *conhecimentos* e *paixões* por meio da *voz*.

C. Faculdades intelectuais do homem.

a) *Inteligência*. — *Inteligência* é a faculdade pela qual o homem percebe a *essência* das coisas. — O seu objeto divide-se em *adequado* e *proporcionado*. *Adequado* é a *essência* das coisas, considerada no seu elemento mais fundamental, que é o *ente*. *Proporcionado* é a *essência* das coisas *materiais*, *abstraída* das *condições materiais*. — É uma faculdade *espiritual*, porque atinge o *espiritual* ou *imaterial*. — Embora *espiritual*, depende das faculdades *sensitivas*, que lhe subministram o *objeto* da percepção. — É faculdade *potencial*, que deve ser determinada ao ato pelo objeto. E como o objeto só pode atuar na inteligência por meio de uma sua imagem *imaterial*, é necessário admitir uma força *abstrativa*, que elabore aquela imagem. Essa força é a *inteligência agente*. — A inteligência diz-se *razão*, enquanto o homem deduz dos princípios as consequências, — *consciência*, enquanto reflete sobre si, — *memória intelectual*, enquanto recorda as *próprias* operações *intelectuais passadas*, como *próprias* e como *passadas*.

b) *Vontade*. — *Vontade* é a faculdade pela qual o homem tende para o bem *imaterial*. — O bem, para o qual a vontade tende, pode ser *universal* e *particular*. — É uma faculdade *espiritual*. Não é livre na sua tendência para o bem *universal*, mas é livre na sua tendência para o

bem *particular*. — O *fatalismo* e o *determinismo* são absurdos. Há fatos *fisiológicos* e *patológicos*, que às vezes tiram toda a *voluntariedade* e outras vezes apenas a diminuem.

SEÇÃO III — OPERAÇÕES DO HOMEM

Divisão da seção terceira. — A seção III divide-se em dois capítulos: — no 1º trata-se das operações *sensitivas* do homem; — no 2º, das *intelectuais*.

A. Operações sensitivas do homem.

a) *Percepção sensitiva*. — Percepção *sensitiva* é uma operação pela qual o homem conhece *diretamente* os entes *materiais* na sua *singularidade*. — É uma operação do *composto*, e verdadeiro *conhecimento*. — Divide-se em *externa* e *interna*.

b) *Percepção sensitiva externa*. — É o ato próprio dos sentidos *externos*, pelo qual o homem conhece, de um modo *material* ou *concreto*, os entes *materiais* e *externos*. — Exige a união do objeto com a faculdade. O objeto deve unir-se a faculdade por uma sua imagem. A faculdade, determinada pela imagem, percebe o objeto externo, como é em si mesmo. A percepção dos objetos externos é *direta* ou *imediata*. A *sede* dessa percepção é o *órgão animado externo*.

c) *Percepção sensitiva interna*. — É o ato próprio dos sentidos *internos*, pelo qual o homem conhece, de um modo *material* ou *concreto*, seus atos e estados *sensitivos internos*. — Os sentidos *internos* precisam de uma imagem para o seu ato. Essa imagem é produzida pela sensação *externa*. Os sentidos *internos*, informados pela imagem, percebem o objeto. O *cérebro* é a *sede* da percepção sensitiva *interna*.

d) *Apetite sensitivo*. — Apetite sensitivo é a operação pela qual o homem tende para o bem sensível. — Divide-se em *concupiscível* e *irascível*. — As operações *sensitivas*, elevadas a um grau intenso de força, dizem-se *paixões*. — Essas são *onze*, a saber: *amor* o *ódio*, *desejo* e *abominação*, *alegria* e *tristeza*, *esperança* e *desespero*, *audácia* e *medo*, e *ira*. As primeiras *seis* derivam do apetite *concupiscível*, as últimas *cinco* do *irascível*.

B. Operações intelectuais do homem.

a) *Conhecimento intelectual, sua origem.* — Conhecimento *intelectual* é a operação pela qual a inteligência percebe a *essência* das coisas. — Os nossos conhecimentos não são *inatos*, não derivam exclusivamente da *tradição*, nem são atingidos na visão intuitiva de Deus, não têm por princípio só os *sentidos* nem só a *inteligência*, mas procedem da *inteligência*, auxiliada pelos *sentidos*.

b) *Modo porque se produz o conhecimento intelectual.* — Os sentidos *externos* apresentam o *objeto* do conhecimento *intelectual*. A *imaginação* forma a espécie sensível do objeto. A inteligência *agente* torna a espécie sensível capaz de operar na inteligência *possível*. Essa, determinada pela espécie, produz o *verbo mental*, que exprime a *essência* das coisas.

c) *Modo porque se desenvolve o conhecimento intelectual.* — O desenvolvimento refere-se aos *objetos*, que conhecemos, e ao *modo*, porque os conhecemos. — A nossa inteligência conhece — a *essência* das substâncias *materiais* por um modo *direto*, — as substâncias *materiais* na sua *singularidade* por um modo *indireto*, — a *existência* e a *essência* da alma humana por um modo *indireto*, — Deus também por um modo *indireto*.

d) *Modo porque se exprime o conhecimento intelectual.* — É a *linguagem*. A relação entre a linguagem e as idéias é *convencional*. A linguagem supõe as idéias; não é *necessária*, mas é *utilíssima*. O homem não inventou, mas podia inventar a linguagem.

e) *Volições.* — São os atos, pelos quais a vontade tende para o bem *imaterial*, percebido pela *inteligência*. O seu *objeto* é o mesmo que o da vontade: o *bem*, que é *universal* ou *particular*.

SEÇÃO IV — ORIGEM E DESTINO DO HOMEM

Divisão da seção quarta. — A seção IV divide-se em dois capítulos: — no 1º trata-se da *origem* do homem; — no 2º, do seu *destino*.

A. Origem do homem.

a) *Origem do corpo humano.* — O corpo humano não derivou do concurso de causas fortuitas, — nem da evolução de uma espécie inferior, — mas, na sua origem primitiva, foi formado imediatamente

por Deus, e, no estado atual, propaga-se por geração.

b) *Origem da alma humana.* — A alma humana não é produzida pela evolução de uma espécie inferior, nem por geração, nem por emanação da substância divina, — mas é criada *imediatamente* por Deus, no momento da sua união com o corpo.

c) *Origem do composto humano.* — O composto humano não derivou do concurso de causas fortuitas, nem da evolução de uma espécie inferior, — mas, na sua origem primitiva, foi formado *imediatamente* por Deus, e, no estado atual, deriva de outro homem e de Deus, mas por modo diverso. — Todos os homens pertencem à mesma espécie, e as divergências são acidentais. Por isso, todos poderão derivar da mesma família ou par, porque a espécie é fecunda até ao indefinido. — O homem constituo um reino especial.

B. Destino do homem.

a) *Fim do homem.* — O homem foi criado para um fim, que é a felicidade. Esta encontra-se no bem *universal*; por isso, não nos bens finitos, mas no bem infinito, que é Deus. A felicidade, que consiste no conhecimento e no amor de Deus, não é perfeita na vida presente; só o será na futura.

b) *Imortalidade da alma humana.* — A alma humana é imortal, tanto *intrinsecamente*, isto é, considerada em si, como *extrinsecamente*, isto é, considerada em relação ao seu Criador. — É imortal *intrinsecamente*; porque não pode acabar — nem pela dissolução dos seus elementos, visto ser *simples*, — nem por destruição do organismo, visto ser *espiritual*. — É imortal *extrinsecamente*; porque, na ordem atual das coisas, a destruição da alma repugna a Sabedoria, a Bondade, a Justiça, a Santidade de Deus.

c) *Operações da alma separada.* — A alma, separada do corpo, é sempre *individua*, conserva um desejo inato de se reunir ao *seu* corpo, produz algumas operações, — não as *orgânicas*, — mas as *intelectuais*. — Conhece, por meio das espécies inteligíveis, as causas *imateriais* do mundo corpóreo, os objetos *materiais* na sua *singularidade*, e as substâncias *espirituais*, que são a sua essência, os espíritos, Deus. É imutável na vontade e é dotada de livre arbítrio. — Criada por Deus, a nossa alma volta para Deus.

SINOPSE DA TEODICÉIA

Teodicéia. — *Teodicéia* é a parte da Metafísica, que trata de Deus, *enquanto é conhecido pela luz da razão*. — Daí a *excelência* da Teodiceia e a sua *utilidade* para o *indivíduo* e para a *sociedade*.

Divisão da Teodicéia. — A Teodicéia divide-se em *quatro* capítulos: — no 1º trata-se da *existência* de Deus; — no 2º, da sua *essência* e dos seus *atributos*; no 3º, das suas *faculdades* e *operações imanentes*; — no 4º, das suas *operações transeuntes*.

I. — EXISTÊNCIA DE DEUS

a) Demonstrabilidade da existência de Deus. — A *existência* de Deus *pode* e *deve* ser demonstrada. *Pode*; porque a razão deduz da existência dos efeitos a existência da Causa proporcionada, e os seres finitos são efeitos, que exigem uma Causa infinita. *Deve*; porque a *existência* de Deus não é imediatamente evidente para dós. — A *existência* de Deus não se demonstra — nem *a-priori* (isto é, pela *causa*), porque Deus não depende de nenhuma causa, — nem *a-simultâneo* (isto é, pela sua *idéia*), porque da *idéia* de um ente não pode deduzir-se a sua existência *real*; — mas demonstra-se *a-posteriori* (isto é, pelos *efeitos*).

b) Demonstração da existência de Deus. — A *existência* de Deus demonstra-se por argumentos *metafísicos, físicos* e *morais*.

a) *Argumentos metafísicos*. — Os argumentos *metafísicos* são *cinco*, e baseiam-se em que, — 1º) se no mundo existe o movimento ou a mudança, deve existir um motor imóvel, pois, se tudo fosse movido, teríamos um efeito sem causa; — 2º) se existem as causas *segundas*, deve existir a causa *primeira*, porque as causas *segundas* são efeitos; — 3º) se existem seres *contingentes*, deve existir um ser *necessário*, porque o *contingente* não tem em si a razão da sua existência; — 4º) se existem vários e diversos graus de perfeição, deve existir um ser infinitamente perfeito, porque o *relativo* supõe o *absoluto*; — 5º) se existem verdades *absolutas* e *necessárias*, deve existir também uma inteligência *absoluta* e *necessária*, porque nada existe sem *razão suficiente*.

b) *Argumentos físicos.* — Os argumentos *físicos* baseiam-se em que, se existe a ordem no mundo e, em particular, nas operações dos agentes *irracionais*, deve existir um ordenador infinitamente sábio e poderoso; porque a *ordem* é um *efeito*, que deve atribuir-se a uma causa, e esta cama não pode deixar de ser uma sabedoria e um poder infinito.

c) *Argumentos morais.* — Os argumentos *morais* fundam-se em que, — 1º) se existo uma lei moral, deve existir um legislador supremo, pois não há *lei* sem *legislador*; — 2º) se todos os povos admitiram *sempre* a existência de Deus, Deus existe, porque tal consenso só pode provir da verdade.

c) A EXISTÊNCIA DE DEUS E O ATEÍSMO. — *Ateísmo* é o erro que nega a *existência* de Deus. — É *prático* ou *teorético*, conforme nega essa existência com os *fatos* ou com a *razão*. O *teorético* é *negativo* ou *positivo*, conforme se nega a existência de Deus, ou porque Dão o conhecem, ou porque estão convencidos de que Ele não existe. — O ateísmo *prático* é possível; o *teorético-negativo* não é possível nos adultos; o *teorético-positivo* é impossível. — O *ateísmo* é a destruição da ciência, da sociedade, e da própria natureza humana.

II. — ESSÊNCIA E ATRIBUTOS DE DEUS

a) ESSÊNCIA DE DEUS, SEU CONSTITUTIVO E ATRIBUTOS. — A *Essência* de Deus é o que faz com que Ele seja Deus, e não outra coisa. — É *física* ou *metafísica*. A *física* é constituída por todas as perfeições divinas e por isso, consiste na *infinidade*. A *metafísica* é a perfeição, que se *concebe* como a *raiz* de todas as perfeições divinas, e por isso, consiste na *subsistência* do próprio ser. — Os *atributos* são *quiescentes* ou *operativos*. Os *quiescentes* dividem-se em *negativos* e *positivos*, conforme *negam* de Deus as imperfeições, ou *afirmam* as perfeições criadas.

b) ATRIBUTOS DE DEUS NEGATIVOS. — São a *simplicidade*, a *imutabilidade*, a *eternidade*, a *imensidade* e a *unidade*. — Deus é *simples*; porque o ente *composto* é *finito* e *dependente*, e Deus é *infinito* e *independente*. — Deus é *imutável*; porque todo o ente *mutável* é composto de *potência* e de *ato*, e Deus é *ato puríssimo*. Essa imutabilidade é *física* o *moral*. — Deus é *eterno*; porque não tem *princípio*, nem *fim*, nem

está sujeito a *sucessão*. — Deus é *imenso*, porque, sendo o supremo Criador e Conservador, está presente *atualmente* em todas as coisas *existentes* e *virtualmente* em todas as coisas *possíveis*. — Deus é *uno*; porque a Divindade, sendo subsistente em si e por si, não pode ser recebida em vários sujeitos, e por isso, não pode multiplicar-se e é necessariamente *única*.

c) Atributos de Deus positivos. — São a *verdade*, a *bondade* e a *beleza*. — Deus não só é *verdadeiro*, mas é a própria *verdade*, porque a sua *inteligência* e uma e a mesma coisa com o seu *ser*. — Deus não só é *bom*, porque é *perfeito*, mas é a própria *bondade*, porque é a sua própria *perfeição*. — Deus é *belo*, e é a própria *beleza*, porque as suas infinitas perfeições constituem a única e simplicíssima Essência divina. A beleza divina é a causa *eficiente*, *exemplar* e *final* de toda a beleza criada.

III. — FACULDADES E OPERAÇÕES IMANENTES DE DEUS

a) Inteligência de Deus, sua natureza e objeto. — A *inteligência* de Deus identifica-se com a sua essência, e é ato puríssimo e infinito. Deus conhece, pela sua essência, o próprio ser, e todas as outras coisas, existentes e possíveis. — Essa ciência é *causa* das coisas criadas, enquanto está unida, para o efeito, com o ato da vontade, e é *substancial*, *infinita*, *intuitiva*, *imutável*. O seu termo *imanente* é o *Verbo*.

b) Faculdade e operação volitiva imanente. — A *vontade* de Deus identifica-se com a sua essência, e é ato puríssimo, e infinitamente perfeita. Deus ama, pela sua bondade, o *próprio ser* como *fim* e por isso, *necessariamente* e as *outras coisas* como *meios* e por isso, *livremente*. O amor divino é *causa* das coisas criadas e é *substancial*, *imutável*, *eficacíssimo*, *benévolo*. O seu termo *imanente* é o *Espírito*.

c) Vida divina, sua existência e natureza. — Deus não só é dotado de *vida*, porque opera de um modo *imanente*, mas é a própria *vida*, porque *vita viventibus est esse* e Deus é o próprio ser. A vida de Deus é *perfeitíssima* e *sempiterna*. Todas as coisas são vida em Deus.

IV. — OPERAÇÕES TRANSEUNTES DE DEUS

a) Criação, sua natureza, princípio e fim. — *Criação* é o ato, pelo qual Deus tirou do *nada* todas as coisas. É só próprio de Deus. Deus foi livre na criação e criou tudo para a sua glória.

b) Conservação, sua divisão e necessidade. — *Conservação* é o ato da divina vontade, pelo qual as coisas, uma vez criadas, perseveram na existência. Deus conserva todas as coisas de um modo *positivo*, enquanto lhes continua o seu influxo, e as conserva pela continuação do ato criador, e não aniquila coisa alguma criada.

c) Concurso, sua natureza e extensão. — *Concurso* é o ato, pelo qual Deus, como Causa primeira, move ou auxilia as forças *físicas* das causas *segundas*, e assim influo em todos os atos *naturais* dessas causas. — Deus concorre *imediatamente* — em todas as operações das criaturas, — e em todas as operações da vontade humana. — O concurso de Deus é também *prévio* aos atos das criaturas, e deixa intacta a liberdade da nossa vontade.

d) Providência, sua existência, extensão e propriedades. — *Providencia* é o ato, pelo qual Deus *ordena* e *dirige* todas as coisas para o fim. — Essa providência existe em Deus. Estende-se a cada uma das coisas; tem um cuidado especial do homem; e é *universal, suave, infalível, imediata.* Mas não exclui a cooperação do homem; daí a necessidade da *oração.*

AGRADECIMENTO

Aos benévolos colaboradores da campanha
"a restauração da verdadeira filosofia"

O compêndio *Elementos de Filosofia*, de Dom Thiago Sinibaldi, veio à luz mediante a contribuição de 340 pessoas, em uma campanha realizada no site *editora.institutosantoagostinho.org*. O compêndio é composto pelos volumes: *Lógica*, *Metafísica I*, *Metafísica II* e *Moral*. Listamos, abaixo, o nome dos colaboradores da campanha:

Adner Angeli
Adriel Teles
Alan Freitas
Alan Lira Nunes
Alcemyr Alves
Aldrin De Carvalho
Alessander Da Veiga Guimarães
Alessandro Sima
Alex De Oliveira Nogueira
Alex Dias
Alex Do Espírito Santo
Alexandre Urbano Raitz Petersen
Alyson Hideaki Maeda
Ana Costa
Ana Paula Dos Reis
Ana Paula Oliveira Batista
Ana Vitoria Belfort
Anderson De Goulart
Andre Barboza De Melo Lopes Marques
André Fillipe Moraes Dos Santos
André Luiz De Sousa Luiz
André Luiz Lebrão
André Marcelo Gomes Fortes
André Misiara
André Santiago Nunes
Andrea Forcadell
Andressa Lorena Negri Vanderlei
Andrew Takeshi De Vita
Ângelo Fonsêca Neto
Angelo Alves Farias
Antonio Medino Da Silva
Antonio Alexandre De Oliveira
Antônio Eduardo Da Silva Rocha
Antonio Hamilton Da Silva
Antonio Lucas Silva Uchôa
Antonio Valter Paiva
Ariel Hebert
Arthur Araujo
Arthur Santos Silva
Aruan De Freitas
Augusto Fontoura
Augusto Ranzi
Beatriz Sette
Bernardo Vieira Emerick
Boisbaudran Ferreira Negre
Breno Baral Santos De Carvalho
Bruno Alvares
Bruno Andrade De Macedo
Bruno Felipe De Souza
Bruno Henrique Gomes Soares
Bruno Pittella Oliveira

Bruno Vieira Barbosa
Bruno Vignettes
Caio César Valiatti Passamai
Caio Lopes Alcaraz Torres
Carla Aguilera
Carlos Guesser
Carlos Felice Zaccardelli
Celso Gomes Da Silva Filho
Cheiber Oliveira Meireles Meireles
Claudia Lima
Claudia Maiza Carvalho Godoy
Cláudia Soares Do Couto Macedo
Claudio Titericz
Cristiane Barbara
Daniel Carlos Ferreira Silva
Daniel Mazzoni
Daniel Pereira Volpato
Danilo Gesualdo
Danilo Gomes Moreira
Davi Borges Rocha De Jesus
David Fernando Da Silva
David Amoprim
Denis Bersi Rinaldi
Dennis Bessada
Deoclecio De Souza Guilherme
Diego Soares
Diego Augusto Diniz Pinto
Diego Bernard Varella De Castro Latorre
Diego Ribeiro
Diego Tales De Lima Vidal
Diego Wendell Da Silva
Diogo Braz De Oliveira
Douglas Oliveira
Douglas Ribeiro
Edison Dias Marques
Eduardo Oliveira Ferreira
Eduardo Trindade
Eleanor Teruya
Elton Minasse
Eric André De Almeida E Santos
Erick Bezerra
Erick Menezes
Eunice Aparecida Marques Senra
Evaldo Dias De Oliveira
Evanderson Nick
Evandro Santana Silva
Éverton Junior Goschel Broilo
Fabiana Maria Ferreira Da Cruz
Fábio Ferreira Da Cruz
Fábio Henrique Silva
Fabio Ramos Lorenzetti
Felipe Augusto Da Silva Martins
Fernando Rodriguez
Fernando Caxias
Filipe Melo
Fortunato Baía Junior
Francisco Bastos Moreno
Francisco Henrique M. De Lima
Francisco Yuri Da Costa Rocha
Frederico Zucareli
Gabriel Barbosa
Gabriel G Arruda
Gabriel Goulart Da Silva
Gabriel Idro Ozório
Gabriel Longaretti Botti
Gabriel Maria S. Couto Cavalcante
Gabriel Roriz
Geovane Augusto Da Costa Tavares
Geovano Santana
Gerson De Freitas
Gian Lucas Bagatoli
Gilmar Amaral De Lima
Gilson Pires Santana

Giovani Diógenes Castello Branco
Givaldo Pedro Silva
Gradson Edgard Mesquita
Graziella Pereira Vieira
Guilherme De Barros Manzine
Guilherme Guimarães
Gustavo Altmüller Alvarez
Gustavo Antônio Fontinelli Medrado Pinto
Gustavo De Paula Correa
Gustavo Grillo
Gustavo Oliveira
Handerson Ribeiro De Almeida
Hugo José Mesquita Da Silva
Hyago Rufino
Iago Nicolas De Abreu Soares
Igor Christmann
Ilka Albuquerque Barbosa
Israel Monteiro
Jaia Junior Firmino Dos Santos
Jaldo Santos Freire
Janaina Casotti
Janaina De Brick
Jean Carlos Comandolli
Jean Carlos Konnorate
Jefferson Da Silva
Jefferson Dos Santos
Jefferson Farias
Jefferson Andrade
Jefferson De Sousa Leite Oliveira
Jefferson Evaristo Do Nascimento Silva
Jeovah Fialho De Lima Simões
Jhoantan Fagundes
João Alberto Haro Leite Haro
João Batista Alves Pires
João José Marques
João Lucas Martucci Queiróz
João Marcos Viana Da Costa
João Victor Deboni Silva
João Victor Deusdará Banci
João Victor Schimanski
João Victor Silva Medeiros
João Vinicius De Araújo
João Vitor Somenzari
Johnata Jose
Jonas Toigo Bittencourt
Jorge Henrique Leite
Josaphat Mata
José Cláudio Aguiar
José Edgar Girardi
Jose Fabio De Alcantara Silva
José Marcos De Andrade Júnior
José Medeiros
Josiane Olga Kammer
Josimar Rodrigues
Juliélton De Melo Targino
Junior Volcan
Karlile Da Silva
Kelston Lages
Kennyel Franco
Laio Ferrari Souza
Leandro Bitencourt
Leandro Cerqueira
Leandro Fernandes Da Silva
Leonardo Da Costa Rosa
Leonardo Dos Santos E Silva
Leonardo Andrade Almeida
Leonardo Antônio E. Bertoglio
Leonardo Dias Nascimento
Leonardo Penha Salgado Costa
Leonardo Sales
Liebe Amorim Bione Soares
Lucas Belussi

Lucas Bequer Ribeiro
Lucas Caldas Da Silva
Lucas Carvalho Guerra
Lucas Correa
Lucas Dias Palhão Mendes
Lucas Gabriel Rodolfo
Lucas Henrique Feitosa De Mattos
Lucas Inacio Da Luz
Lucas Sousa
Luciano Messias Simões
Luciano Q. Ataide
Lúcio Souza Lobo
Luiz Felipe Da Silva
Luiz Alberto De Carvalho Júnior
Luiz Alexandre
Luiz Bernardo De Resende Maia
Luiz Eduardo Di Domenico
Luiz Felipe Rodrigues Merenciano
Luiz Guilherme Schinzel
Luiz Gustavo Fonseca Lourencetti
Luiz Henrique Da Silva Conceição
Luiz Otávio
Luiz Vinícius Melo Martins
Luiza Santiago
Maiara Teodoro
Maíra Gauer Palma
Marcel Leda Noronha Macedo
Marcela Nascimento Rosa
Marcelo Gomes Corrêa Macedo
Marcelo Martins
Márcia Soares Andrade
Márcio Gualberto Dos Santos
Marco Real Simonetto
Marcos Rafael De Lima Bartolomeu
Marcos Vinicius Borges Fernandes
Marcus Antonio Almeida Alencar
Maria Aparecida Ramos
Maria Clara Da Fonseca
Marinaldo Cavalari
Mário Casanova
Mateus Da Silva Pereira
Mateus Vieira
Matheus Nascimento Oliveira
Matheus Schimuneck
Mauricio Vidal Dos Santos
Maurício Erwin Resende
Mauricio Vidal Dos Santos
Max Lago
Miguel Luis De Souza Souza
Milane Tavares
Monica Maria Roza
Mozair Borges
Murilo Biudes Schimmelpfeng
Natali Junior Federzoni
Natan Pimenta
Nelson Carvalho Neto
Nelson De Freitas Leite Junior
Osiris Miranda Rietman
Pablo De Carvalho Knierin
Pablo Cânovas
Padre Júnior Bezerra
Paulo Coelho
Paulo Henrique Boy Rodrigues
Paulo Neves De Lima
Paulo Godoi
Paulo Roberto De Sousa Lucas
Pedro E Raquel Campos
Pedro Gusson Agelune Martins
Pedro Henrique Zamagna
Pedro Luís De Sousa
Pedro Luiz Oliveira De Affonseca
Rafael David Sales Machado
Rafael Delanhese
Rafael Gurgel Nobrega

Rafael Magalhaes Cursino Santos
Rafael Sanvezzo
Rafael Stellzer
Raimundo Felipe De Aguiar
Ramon Lima Dos Santos
Ramon Martins Cogo
Ramon Murara Moleta
Ramon Reinert Censi
Raul Oliveira
Rêmulo De Carvalho
Renan Freitas
Renan Melo
Renato Da Costa Santos Muniz
Renato Barbieri
Ricardo Alexandre
Ricardo Sandoli Senra
Ricardo Técio Ii Miranda Garcia
Roberto Celotti
Roberto Daniel Amarilla
Robson Nogueira
Rodolfo Meo
Rodolfo Miranda
Rodrigo Augusto De Carvalho Costa
Rodrigo De Abreu
Rodrigo Franca
Rodrigo Palmeira
Rogério Lima
Rogerio Regis Silva
Ronaldo Bispo Dos Santos
Rubens Marques Da Rosa
Samuel Silva
Saule Dias
Sayron Herlon Soares Gomes
Sebastião Pereira Pachu
Sideval Ramos De Paula
Silas De Carvalho
Tatianne Lima
Tatiany Fernandes
Tauan De Oliveira
Temístocles Marcelos Neto
Thalys Melo
Thassilene Paulo
Thiago Augustus Santiago Neves
Thiago Esteves
Thomas Éric Da Cunha Carvalho
Túlio Laraia Coutinho
Urlan De Barros
Valdemar Abrantes
Vandeclécio Vinícius Silva
Vanderlei Manoel Nascimento
Vanessa Carla Dos Santos Canellas
Victor Ribeiro Silva
Victoria De Campos Tozzo
Vinicius Kauam Almeida Da Silva
Vinícius Fernando Santos Xavier
Vinícius José De Lima
Vitor Vilanova
Vitor Hugo De Oliveira Fieni
Vitor Menezes Santana
Viviane Lourenci
Wagner Pulido Rodrigues
Walter Luis Jorge
Welison Barbosa
Wellington De Oliveira
Wesley Dos Santos Pereira
Weslley Medeiros De Faria
Wilams Johnson Pereira
Wiliam Carvalho
Willian Vogel
Winicius Ruiz De Souza

Índice

PARTE TERCEIRA

ANTROPOLOGIA

Prólogo 5

Seção Primeira: Essência do Homem

Capítulo Primeiro: Corpo humano

Artigo I:Descrição do corpo humano 10
Artigo II: Órgãos da vida vegetativa 12
Artigo III: Órgãos da sensibilidade externa 21
Artigo IV: Órgãos da sensibilidade interna e da locomoção 27

Capítulo Segundo: Alma humana

Artigo I: Alma humana, sua existência e substancialidade 33
Artigo II: Simplicidade da alma humana 36
Artigo III: Espiritualidade da alma humana 40
Artigo IV: A espiritualidade da alma humana e o materialismo 46

Capítulo Terceiro: União da alma com o corpo

Artigo I: União da alma com o corpo e suas conseqüências 62
Artigo II: Unidade da alma humana 78
Artigo III: Sede da alma humana 93

Seção Segunda: Faculdades do homem

Capítulo Primeiro: Faculdades humanas em geral

Artigo I: As faculdades consideradas em si mesmas 98

Artigo II: As facilidades consideradas em relação a alma 104
Artigo III: As faculdades consideradas em relação às operações 109

Capítulo Segundo:Faculdades sensitivas do homem

Artigo I: Sentidos externos.....112
Artigo II: Sentidos internos.....118
Artigo III: Apetite sensitivo, faculdade locomotiva e vocal 142

Capítulo Terceiro: Faculdades intelectuais do homem

Artigo I: Inteligência, sua natureza e vários nomes. 155
Artigo II: Vontade, sua natureza e liberdade.....190
Artigo III: A liberdade da vontade humana e o determinismo.....212
Artigo IV: Relações entre a inteligência e a vontade.....224

Seção Terceira: Operações do homem

Capítulo Primeiro: Operações sensitivas do homem

Artigo I: Percepção sensitiva, seu objeto e divisão 240
Artigo II: Percepção sensitiva externa.....251
Artigo III: Percepção sensitiva interna.....286
Artigo IV: Apetite sensitivo, sua divisão e paixões.....293

Capítulo Segundo: Operações intelectuais do homem

Artigo I: Conhecimento intelectual, seu objetivo e origem.....299
Artigo II: Modo porque se produz o conhecimento intelectual.....325
Artigo III: Modo porque se desenvolve o conhecimento intelectual..335
Artigo IV: Modo porque se exprime o conhecimento intelectual ...347
Artigo V: Volições, seu objeto e divisão.....354

Seção Quarta: Origem e destino do homem

Capítulo Primeiro: Origem do homem

Artigo I: Origem do corpo humano 357

Artigo II: Origem da alma humana 370
Artigo III: Origem do composto humano.....387

Capítulo Segundo: Destino do homem

Artigo I: Fim do homem 403
Artigo II: Imortalidade da alma humana.....409
Artigo III: Condição e operações da alma separada 417

PARTE QUARTA

TEODICÉIA

Prólogo.....437

Capítulo Primeiro: *Existência de Deus*

Artigo I:Demonstrabilidade da existência de Deus.....439
Artigo II:Demonstração da existência de Deus 447
Artigo III: A existência de Deus e o ateísmo 458

Capítulo Segundo: Essência e atributos de Deus

Artigo I: Essência Deus, seu constitutivo e atributos 461
Artigo II: Atributos de Deus negativos.....469
Artigo III: Atributos de Deus positivos.....481

Capítulo Terceiro: Faculdades e operações imanentes de Deus

Artigo I: Inteligência de Deus, sua natureza e objeto 490
Artigo II: Faculdade e operação volitiva imanente 513
Artigo III: Vida divina, sua existência e natureza 529

Capítulo Quarto: operações transeuntes de Deus

Artigo I: Criação, sita natureza, princípio e fim.....533
Artigo II: Conservação, sua divisão e necessidade 539

Artigo III: Concurso, sua natureza e extensão 544
Artigo IV: Providência, sua existência, extensão e propriedades.....561

Sinopse 572
Agradecimento 584